شرح اصول کافی تتمه

١٩٧٧٥

شرح اصول کافی [illegible]

المشاركة نقص لا يليق بالواجب بالذات او لا ظفنا لزم التعطيل
علمنا انه لا مدبر غيره لا يقال هذه الوجوه انما تنفي وجود
مدبرين متفقين مستقلين في صدور الكل وصدور كل
واحد واحد و وجود مدبرين يستقل احدهما كذلك ويستقل
الآخر في البعض لا وجود مدبرين غير متفقين بان يستقل
احدهما في بعض والآخر في بعض آخر بحيث يحصل من المجموع
هذا الانتظام والتدبير لانا نقول كل واحد اذا لم يستقل في الكل
فان استقل مجموعهما فيه لزم ان يكون المجموع هو المدبر وهذا
مع كونه نقضا لاستحالة التركيب في الواجب رافع للاثنينية و
ان استقل احدهما في بعض والآخر في بعض آخر لزم النقص
المحال على الواجب بالذات وامتناع التلازم والارتباط بين البعضين
والا لزم عدم استقلال كل واحد في البعض ايضا هف ثم استدل
على نفي الاثنينية بدليل آخر من غير ملاحظة هذا العالم ونظامه
وارتباطه وهو قوله ثم يلزمك وانما اتى بثم للاشارة الى
بعد رتبته عن الاولين اذ فيه مع ابطال الاثنين الزام للقايل
بهما بما لا يلتزمه هو ولا عاقل غيره فثم للعطف على قوله فان
قلت انهما اثنان و هذا احسن من جعله عطفا على قوله فلما
وجعل المعطوف عليه دليلا على ابطال الاثنين في صورتي
الاتفاق والافتراق جميعا او في صورة الافتراق فقط وجعل
المعطوف دليلا على ابطالهما في صورة الاتفاق فقط ان ادعيت
اثنين فرجة ما بينهما حتى يكونا اثنين متغايرين في تمام الحقيقة
او مختلفين الا ان ما به الامتياز والانفصال وهو المعبر عنه
بالفرجة على الاول بالهوية وعلى الثاني بالفصل وانما عبر عنه
بالفرجة الفاصلة بين المحسوسات تقريبا له الى فهم المخاطب الزنديق
اذ وهمه مربوط بالمحسوسات وفهمه متعلق بالجسم والجسمانيات فخاطبه

بما يليق بحاله فصارت الفرجة ثالثا بينهما قديما معهما اى موجودا
قديما مع الاثنين اما وجوده فلانه لو كان امرا عدميا لقدم ان يكون
لكل واحد منهما مميزا وجوديا اذ ليس لكل واحد منهما الا الامر العدمي
الذي للاخر لتحقق معنى الامتياز فلابد ان يكون لها الامر الوجودي
الذي يقابله فلا يرد انه يجوز ان يكون الفرجة امرا عدميا فلا يلزم
وجود اله ثالث واما قدمه فلان الاثنين القديمين متمايزان به
فهو ايضا قديم بالضرورة وانما لم يقل ثالثة وقديمة لانه نظر الى
المعنى وهو مذكر فيلزمك ثلاثة اى فيلزمك القول بوجود
الهة ثلثة او ثلاثة الهة او قدماء ثلثة فان ادعيت في اول
الفرض او بعد الالزام ثلاثة لزمك ما قلت في الاثنين من وجوب
تحقق الفرجة بينهم ليتحقق الثلاثة حتى يكون بينهم فرجة اى
فرجة اخرى غير المذكور او اراد بالفرجة الجنس فيصدق على
الفرجتين فصح قوله فيكونوا خمسة اى فيكون الثلاثة مع
الفرجتين خمسة فان قلت المراد بالفرجة ما به الامتياز ولا
شبهة في انه لابد لكل واحد من الثلاثة ما يمتاز به عن الاخرين
فاللازم ح ان يكونوا ستة لا خمسة قلت المراد بالفرجة هنا الامر
الوجودي الذي يقع به الامتياز واللازم ح ثبوت الفرجتين
لجواز امتياز الثالث عن الاولين بامر عدمي اى بعدم وجود
هذين الفرجتين فيه وكذلك لزم في الفرض الاول ثلاثة لا
اربعة فان قلت اذا جاز ذلك في الثالث جاز في الاولين ايضا
فلا يتجاوز العدد عن ثلاثة قلت قد عرفت مما ذكرنا ان امتياز
كل واحد من الثلاثة بامر عدمي يقتضي امتياز كل واحد منهم
بامر وجودي ولا اقل امتياز الاثنين منهم به فان ادعيت
خمسة لزمك في الثلاثة حتى يكون بينهم فرج اربعة فيكونوا مالزمك من
تسعة ثم يتناهى في العدد اى ينتهي المدعى في العدد او ينتهي

القول

القول في عدده الى ما لا نهاية له في الكثرة فيلزمك ان لا تستقر
في عدد المدعى على مرتبة معينة من مراتب العدد فان كل ما ادعيت
يلزمك زايد عليه وان تقطع بان عدد المدعى يكون كثرة غير
متناهية وهو باطل قطعا ولعل ما قلناه في شرح هذا الدليل اولى مما
قاله بعض الافاضل من ان المراد انه يلزمك ان ادعيت اثنين
متفقين من كل جهة في استناد كل فرد من الممكن من حيث
الوجوب الذاتي والطباع الامكاني فرجة ما بينهما اذ امتياز
الممكنات باستناد بعضها الى احدهما وبعضها الى الاخر يحتاج
الى اله ثالث يفيد التميز والاستناد لامتناع الترجيح من جهة الا
ولين لفرض اتفاقهما من كل جهة وذلك الاله الثالث الذي هو
مصدر التميز والاستناد هو المراد بالفرجة بينهما ثم بمقتضى طباع
الوجوب والامكان يكون نسبة جميع الممكنات الى الالهة الثلثة
سواء ولما كان كل من الاولين مع الثالث اثنين احتاج الى فرجتين
وهما الهان اخران والامر يتمادى الى ما لا يتناهى وجه الاولوية
ان فيه نظرا اما اولا فلان اتفاق الاثنين في جواز استناد جميع
الممكنات الى كل واحد منهما لا يقتضي امتناع استناد الترجيح
والتخصيص اليهما لانهما فاعلان بالاختيار فيفعل كل واحد منهما
بعضا بمجرد ارادته واختياره ولا يفعل بعضا اخر وهذا كما ان وجود
الممكن وعدمه بالنظر الى الواجب سواء وهو يختار احدهما
بارادته واما ثانيا فلان نسبة جميع الممكنات اليهما في جواز الصدور
عنهما وان كان سواء لكن يجوز ان يكون كيفية النسبة متفاوتة
كافتقارهما الى الواسطة ونحوها ولعل هذا القدر من التفاوت
يكفي في تخصيص بعضها ببعض فلا يلزم ثبوت اله ثالث واما
ثالثا فلان الاله الثالث على تقدير ثبوته يجوز ان يكون نسبته
الى الاولين متفاوتة بتفاوت ما به الامتياز في القوة والضعف

وبهذا الاعتبار ينقسم الممكنات ويختص بعضها ببعض واما ان بما
فلان هذا الدليل على هذا التقدير بعد تمامه لا يبطل الالهين اثنين
في صورة افتراقهما واستقلال كل واحد منهما في بعض دون
آخر بخلاف ما ذكرناه فهو اولى منه وكذا اولى مما قاله
بعض المحققين من ان المقصود انك لو ادعيت اثنين كان لا
محالة بينهما انفصال في الوجود وافتراق في الهوية ويكون هناك
موجود ثالث هو المركب من مجموع ذينك الاثنين وهو المراد
بالفرجة لانه منفصل الذات والهوية وهذا المركب لتركبه
من الواجبين بالذات المستغنيين عن الفاعل كان لا محالة مستغنيا
عن الفاعل موجودا لا من تلقاء الصانع اذ افتقار المركب الى
الفاعل بحسب افتقار اجزائه فاذا لم تفتقر اجزاؤه لم يفتقر
هو بالضرورة فاذن قد لزمك ان يكون ذلك الموجود الثالث
ايضا قديما فيلزمك ثلثة وقد ادعيت اثنين فان ادعيت ثلثة
لزمك بمثل ما قلناه في الاثنين ان يكون خمسة ثلثة الها وحدة
ورابع مركب من الاثنين وخامس مركب من الثلثة وعلى
هذا القياس فيلزمك ما لا يتناهى في العدد وفيه نظر من
وجوه الاول ان اطلاق الفرجة على هذا المركب لم يثبت لا
لغة ولا عرفا الثاني ان لزوم هذا الثالث من فرض الالهين
اثنين ممنوع لجواز ان يكون الوجوب الذاتي مانعا من قبول
التركيب الثالث ان كون هذا المركب واجبا بالذات قديما
ممنوع كيف كل مركب فهو حادث لافتقاره في تركبه وتألفه
الى الاجزاء والمؤلف الرابع ان المركب من الاثنين على فرض
الثلثة ثلثة فيكون العدد سبعة قال هشام فكان من سؤال
الزنديق ان قال فما الدليل عليه اي على وجوده فقال ابو عبد الله
عليه السلام وجود الافاعيل المحكمة المتقنة المنتظمة في الآفاق والانفس

دلت على ان صانعا صنعها انك اذا تاملت في عالم الاجسام من
الافلاك والكواكب والعناصر والمركبات المعدنية والنباتية
والحيوانية وفي اختلاف صفاتها واحوالها واماكنها وحدودها و
في احوال نفسك وجوارحك واعضائك وانتقالاتك من طور الى
طور ومن حال الى حال علمت ان ذلك مستند الى صانع عليم خبير
الا ترى انك اذا نظرت الى بناء مشيد مبني البناء مصدر بمعنى
المبني فذكر المبني تاكيد والمشيد بفتح الميم وكسر الشين وسكون
الياء المجهول من الشيد بالكسر والسكون وهو كل شيء طليت
به الحائط من جص او ملاط وبضم الميم وفتح الشين وتشديد الياء
المطول يعني اذا نظرت الى بناء محكم مبني من الآلات مثل الطين والجص
والآجر وغيرها علمت علما يقينيا لا تشك فيه ان له بانيا بناه على علم
وتدبير وان كنت لم تر الباني ولم تشاهده فكما انك تحكم بان لهذا البناء
بانيا ولا يمنعك عن هذا الحكم عدم مشاهدته حتى انك تنسب من
قال لك هذا البناء حدث بنفسه ووجد بناؤه الى السفه والجنون كذلك
وجب عليك ان تحكم بان لبناء هذا العالم الذي لا بناء اعظم منه واتقن
ولا صنع اكمل منه واحسن بانيا بناه على علم وتدبير وصنعه على
حكمة وتقدير والا لكنت مكابرا لما يقتضيه صريح عقلك ولما
سمع الزنديق دليلا على وجود الصانع قال فما هو سال بما هو
عن كنه حقيقته وذاته او عن خواصه وصفاته التي يمتاز بها
عن غيره قال شيء اجاب عليه السلم بهذا العنوان للتنبيه على انه لا
يبلغ ادراك كنهه عقل الانسان وينبغي ان يعلم ان كل ما له حصول
في الخارج او في الذهن فهو شيء فيهما كما انه موجود فيهما بالوجود
المطلق وقد يفرق بينهما بان المتصف بالحصول من حيث هو شيء
ومن حيث اتصافه بالوجود او كون الوجود عينه موجود وبان فهما متساويان
في الصدق كما ان الشيئية والوجود المطلق متساويان في التحقق ويمكن

ارجاع قول الاشعري بان الشيء يختص بالموجود وقول المعتزلي بان
الشيء ما يصح ان يوجد الى ما ذكرنا بان يراد بالوجود الوجود المطلق
ثم الظاهر ان المراد بالشيء هنا الموجود بالوجود الخارجي يعني انه تعالى
شيء موجود في الخارج بخلاف الاشيا اي فانه لا كالاشيا الممكنة
الموجودة في الذات والصفات والوجود والوجوب اذ ذاته قائمة
بالذات وصفاته عينه ووجوده ووجوبه ذاتيان يستحيل انفكاك
ذاته عنهما بوجه من الوجوه في مرتبة من المراتب واما الممكنات
فذواتها قائمة بغيرها وصفاتها مغايرة لها ووجودها ووجوبها
من غيرها حتى انها كانت في وقت من الاوقات عارية عن جميع ذلك
وانما قلنا الظاهر ذلك لانه يمكن ان يراد بالشيء الموجود بالوجود
المطلق بل هو اولى بالارادة ليكون اشارة الى انه تعالى مخالف
للاشيا في الذهن والخارج الا ان الكلام ح خال عن الايما الى وجوده
في الخارج والامر فيه هين لان وجوده في الخارج علم من الدليل
السابق ولما كان اطلاق الشيء عليه يوهم ان له ذاتا متصفة بشيئية
خارجة عنها رفع ذلك الوهم بقوله ارجع بقولي هو شيء الى اثبات
معنى صحيح مقصود من هذا القول اذ ليس المقصود انه نفس المركب
من هذه الحروف ولا الموصوف بمفهومه وقد فسر ذلك المعنى
بقوله وانه شيء بحقيقة الشيئية يعني انه شيء وشيئيته عين
ذاته الحقة الاحدية المنزهة عن التكثر والتعدد لا معنى خارج
عنها قائم بها كما انه موجود وعليم مثلا ووجوده وعلمه عين ذاته
وفيه اشارة الى نفي زيادة الصفات والاحوال عن الذات وسيجيء
تحقيق ذلك انشاء الله تعالى ثم ان فهم الزنديق لما كان متوجها الى المحسوس
ووهمه متعلقا بالجسم والجسمانيات بالغ عليه السلام في نفي مشابهته
بشيء منها فقال غير انه لا جسم لان كل جسم ذو جزء وكل ذي
جزء مفتقر الى جزئه الذي هو غيره وكل مفتقر ممكن فلو كان

الصانع

الصانع جسما لكان ممكنا وهو واجب بالذات فيلزم ان يكون واجبا
وممكنا جميعا وانه محال ولا صورة لان كل صورة سواء كانت جسمية
او غيرها محتاجة الى محل والصانع الحق لا يحتاج الى شيء اصلا فضلا
ان يحتاج الى محل يحل فيه ولا يحس من احسست فلانا اذا رايته
اي لا يمكن ادراكه بحاسة البصر لا في الدنيا ولا في الاخرة لان
المدرك بالبصر بالذات هو الالوان والاضواء وبالعرض
المتلون والمضيء اعني الجسم القابل لها وهو سبحانه لما كان منزها
عن الجسمية ولواحقها وجب ان يكون منزها عن الادراك بحاسة
البصر وانما افرد عدم ادراكه بالبصر بالذكر مع ذكر الحواس لظهور
تنزيهه تعالى عن سائر الحواس ووقوع شبهة في اذهان كثير من الجهلة
في جواز ادراكه بالبصر حتى ذهب كثير منهم الى عدم تنزيهه تعالى عنه
ضلالا بل كفرا تعالى الله عما يقول الجاهلون الظالمون ولا يجس
الجس بالجيم اللمس باليد للتعرف يقال جسه الطبيب اذا مسه ليعرف
حرارته من برودته وجس الشاة ليعرف سمنها من هزالها
يعني انه تعالى لا يلمس باليد لان الملموسية من لواحق الامور الممكنة
والموجود الازلي منزه عنها ولا يدرك بالحواس الخمس لان الحواس
انما تدرك الجسم والجسمانيات والكيفيات المختصة بها وهو تعالى ليس بجسم
ولا جسماني ولا كيفية له لا تدركه الاوهام لان الوهم انما يدرك
المعاني المتعلقة بالمادة ولا يرتفع ادراكه عن الامور المربوطة
بالمحسوسات وشانه فيما يدركه ان يستعمل المتخيلة في تقديره بمقدار مخصوص
وكيفية معينة وهيئة مشخصة ويحكم بانها مبلغه ونهايته كنهه فلو ادركه
الاوهام لقدرته بمقدار معين في محل معين والمقدر محدود
مركب محتاج الى المادة والتعلق بالغير وبراءة قدس الحق عن
امثال ذلك اظهر من ان يحتاج الى البيان ويمكن ان يقال لما اشار بالفقرة
السابقة الى عدم امكان ادراكه بالحواس الخمس الظاهرة اشار بهذه الفقرة

الى عدم ادراكه بالحواس الخمس الباطنة لان الوهم اعم ادراكا
يدرك كل ما يدركه ساير القوى الباطنة من غير عكس فاذا
نزهه عن ان يكون مدركا بالوهم فقد نزهه عن ان يكون مدركا
بشيء من القوى الباطنة وبما ذكرنا يظهر وجه ترك العطف
لانه كالنتيجة للسابق وفي بعض النسخ ولا تدركه الاوهام بالواو
وهو الظاهر ولا تنقصه الدهور لان القابل للزيادة والنقصان اما
مقدار او ذو مقدار قابل للانفعال وكل ذلك من لواحق
الامكان ولا تغيره الازمان لان التغير من توابع الامكان المنزه
قدسه عنها والدهر والزمان واحد وقيل الدهر الزمان الطويل
وقيل الدهر الابد ولما كان تعالى شانه غير واقع في الدهر والزمان
ولا متعلقا بما فيهما تعلقا يوجب الاتصاف بصفاته سلب عنه الاتصاف
بالنقصان والتغير اللذين هما من لوازمهما اذ لا وابو محمد بن يعقوب
قال حدثني عدة من اصحابنا الظاهر انه يقول ايضا عدة من
اصحابنا بدون ذكر اسمه خصوصا في مثل هذا الموضع الذي
ليس صدر الكتاب ولا صدر الباب عن احمد بن محمد البرقي
عن ابيه عن علي بن النعمان عن ابن مسكان عن داود بن فرقد
عن ابي سعيد الزهري عن ابي جعفر عليه السلام قال كفى لاولي
الالباب اي لذوي العقول الخالصة عن شبهات
الاوهام بخلق الرب المسخر الخلق الايجاد يقال خلقه الله خلقا
اي اوجده وشاع استعماله ايضا في المخلوق والتسخير التذليل و
المسخر على الاول بكسر الخاء صفة للرب وعلى الثاني اما بكسرها صفة له
او بفتحها صفة للخلق وانما خص اولي الالباب بالذكر لانهم الذين
يعلمون لاستعداد اذهانهم النقادة وطبايعهم الوقادة ان السموات
والارضين والشمس والقمر والنجوم والسحاب والرياح والملك
والحيوانات والنباتات والجمادات والمعدنيات وغيرها من البسايط والمركبات

مسخرات

مسخرات بامر الله منقادات لحكمه مضطرات لقدرته متحركات
وساكنات لارادته واما غير هؤلاء فلا بطلان الاستعداد الفطري
صاروا بمنزلة البهايم قطع النظر منهم في صنايع الحق والاستدلال
بها على وجوده ووحدته وقدرته كقطع النظر عن البهايم بل هم
اضل وملك الرب القاهر الملك بالكسر مصدر وقد شاع
استعماله فيما يملك قال في المغرب ملك يملك ملكا وهو ملكه واملاكه
وبالضم العز والسلطنة وجاز هنا ارادة هذه المعاني كلها في
القهر الغلبة والقاهر من اسمائه تعالى لانه قهر الخلايق بالايجاد
والافناء بحيث لا يطيق شيء منها الامتناع من نفاذ ارادته وجلال
الرب الظاهر الجلال العظمة والرفعة ومنه الجليل العظيم
الرفيع واذا اطلق الجليل يراد به الله سبحانه لان له العظمة المطلقة
والرفعة الكاملة والظاهر بمعنى الغالب كما في قوله تعالى فاصبحوا
ظاهرين وهو على المعنيين اما صفة الجلال اي جلاله الواضح بنور وجوده
كمال قدرته او جلاله الغالب على جلال كل جليل لاطلاق عظمته و
اما صفة للرب اي الرب الواضح وجوده بعلامته الدالة على بقائه
او الرب الغالب على الجبابرة في اجراء سطوته ونور الرب
الباهر النور الضياء وهو ما ينكشف به الظلمات ويبصر به المبصرات
والباهر الغالب يقال بهره يبهره اذا غلبه وبهر القمر اضاءه حتى غلب
ضوءه ضوء الكواكب والباهر ايضا الظاهر وهو اما صفة للنور
او للرب والمراد بنور الذي خلقه في الاجرام النورانية مثل الشمس
والقمر وساير النجوم او المراد به ما اهتدى به اهل السموات والارضين
الى مصالحهم ومراشدهم من العقول والنفوس وقواها كما يهتدى
بالنور او المراد به صفاته الذاتية التي هي مبادي ظهور الموجودات في
الممكنات وشروق الكمالات في الموجودات واشراقات الحالات اللايقة بها و
المراد به الحجج عليهم السلام وبرهان الرب الصادق البرهان الحجة والمراد به

الواضح البين
وقد يكون بمعنى

الرسول لانه حجة الله على عباده او المراد به الحجة المركبة من المقدمات
الضرورية الصادقة الدالة على التوحيد الفايضة من المبدأ على النفوس
البشرية بلا تجشم كسب وزيادة كلفة وما انطق به السن النبات
المراد به اللغات المختلفة الدالة على وجود القادر الحكيم كما قال
سبحانه ومن آياته اختلاف السنتكم والوانكم او المراد به آلات النطق من
الحنجرة ومخارج الحروف والاصوات او المراد به ما انطق به انبياءه
الكاملة التى بها يهتدون الى طريق الهداية ويجتنبون سبيل
الضلالة وما ارسل به الرسل المراد به المعجزات والكرامات
وخوارق العادات الخارجة عن قدرة البشر الدالة على وجود الصانع
الحكيم او المراد به الشرايع المشتملة على القوانين العدلية والاحكام
الالهية المبتنية على الحكم والمصالح الجلية والخفية التى بها انتظام
نظام العالم وسعادة بنى آدم وما انزل على عباده المراد به الآلاء
الظاهرة والباطنة او المصائب والنوايب التى لا يقدرون على دفعها عن
انفسهم او انواع الخزى والنكال على الامم السابقة مثل الطوفان
والغرق وغيرهما دليلا على الرب اى كل واحد من هذه الامور
الثمانية دليل قاطع وبرهان ساطع لمن له عقل سليم وطبع مستقيم
على وجود الرب وربوبيته وعلمه وقدرته وتوحيده فى الذات
والصفات باب اطلاق القول بانه شىء ذهب القاضى
وغيره من الاشاعرة الى ان الشىء يختص بالموجود وان المعدوم لا
شىء ولا ذات ولا ماهية وهو ايضا مذهب الحكماء على ما نقل عنهم من
انهم قالوا الشىء اسم لما هو حقيقة الشيئية ولا يقع على المعدوم
والمحال ولا علم بالمحال اصلا اذ لا شيئية له ولا هو مما يتمثل فى
ذهن او يتصور فى وهم وانما المعلوم المتصور المتمثل فى الذهن

عنوان

عنوان المفهوم من لفظه وهو ممكن ما من الممكنات ليس فى حقيقته
من الحقايق وشىء من الاشياء ابدا وذهب صاحب الكشاف وغيره
من المعتزلة الى ان الشىء ما يصح ان يوجد وهو يعم الواجب
والممكن او ما يصح ان يعلم او يخبر عنه فيعم الممتنع ايضا كما صرح
به صاحب الكشاف حيث قال الشىء اعم العام كما ان الله اخص الخاص يجرى
على الجسم والعرض والقديم تقول شىء لا كالاشياء اى معلوم لا كسائر
المعلومات وعلى المعدوم والمحال ثم قال فان قلت كيف قيل على كل شىء
قدير وفى الاشياء ما لا تعلق به للقادر كالمستحيل قلت مشروط
فى حد القادر ان لا يكون الفعل مستحيلا فالمستحيل مستثنى فى نفسه
عند ذكر الاشياء كلها فكانه قيل على كل شىء مستقيم قدير ونظيره
فلان امير على الناس اى على من وراءه منهم ولم تدخل فيهم نفسه
وان كان من جملة الناس وقال القطب العلامة كل من قال بان الوجود
عين الماهية مثل الاشعرى واتباعه قال بان المعدوم ليس بشىء لانتفاء
الماهية عند العدم ومن قال بان الوجود غيرها فانهم قد اختلفوا
فى ذلك والنزاع انما هو فى المعدوم الممكن لا فى المعدوم الممتنع
فانه ليس بشىء عند الفريقين وهذا كما ترى يخالف ما صرح به
صاحب الكشاف محمد بن يعقوب عن على بن ابراهيم عن محمد بن
عيسى عن عبد الرحمن بن ابى نجران قال سألت ابا جعفر و
هو الجواد عليه السلام عن التوحيد اى عن ربوبيته وسبيل معرفته فقلت
اتوهم شيئا اى اتوهم فى حقه انه شىء او اتوهمه وادركه من حيث
انه شىء واصفه بالشيئية فشيئا على الاول مفعول وعلى الثانى تميز
او مفعول مطلق والثانى تفصيل للسؤال على الظاهر فقال نعم غير
معقول ولا محدود نعم تصديق وقع موقع الجملة اى توهمه و
تصوره شيئا غير معقول بكنه ذاته المقدسة ولا بالحد المشتمل
على الاجزاء التى هى بمنزلة المادة الحقيقية ولا بالصورة الذهنية

المتصفة بالامكان وكذلك توهمه وتصوره شيئا غير محدود بحدود
عقلية او حسية وهي حدوده التي يقف العقل عندها واجزاؤه التي
ينتهي التحليل اليها ونهاياته التي ينتهي اليها الوهم ويشير اليها فانك اذا
توهمته وتصورته بما ذكر لم تخرجه عن تشبيهه بخلقه وجعلت له
شريكا كما اشار اليه بقوله فما وقع وهمك عليه من شيء فهو خلافه
اي كل شيء وقع عليه وهمك واشار اليه عقلك والعقل بالنظر اليه
تعالى كالوهم في عدم امكان تناولهما اياه فهو سبحانه غيره لان الاشارة
الوهمية مستلزمة للوضع والهيئة والشكل والتحيز وكل ذلك على
واجب الوجود محال وان الاشارة العقلية لا تخرج عن الخلط بصفات الامكان
لان النفس اذا توجهت الى امر معقول من عالم الغيب فلا بد ان يتشبث
القوة الخيالية والوهمية للاستعانة بهما على اثبات المعنى المعقول وانتقاشه
فاذن يستحيل ان يشير العقل الى شيء من المعاني الالهية الا بشركة
من الوهم والخيال فاستثباتهما بحد او هيئة او كيفية او صفاته وهو سبحانه
منزه عن الكيفيات والصفات والحدود والهيئات فكان المشير اليه و
المدعي لاصابته قاصرا في تلك الاشارة الى كنهه وكيفيته وجاعلا غير
واجب الوجود ولو فرض تجردها عن احكام الوهم والخيال
فالصورة الحاصلة فيها موصوفة بحدود عقلية ضرورة متصفة
بصفات الامكان وجهات شتى فهي ايضا غيره تعالى لا يشبهه شيء في
الذات والصفات لان المشابهة بالممكن نقص عليه والنقص عليه
محال ولان المشابهة عبارة عن الاتفاق في الكيفية ولا كيفية له
ايضا لو وقعت المشابهة فما به التشابه اما نفس الحقيقة او
جزؤها او خارج عنها فان كان الاول كان ما به الاشتباه عرضيا
فيلزم احتياج الواجب لذاته الى امر عرضي يمتاز به عن غيره
وهو محال وان كان الثاني لزم تركيب الواجب وهو ايضا محال
وان كان الثالث فان كان ما به التشابه كمالا للواجب كان الواجب

في مرتبة

في مرتبة ذاته ناقصا ومستفيدا لكماله من غيره وانه باطل وان لم
يكن كمالا له كان اثباته له نقصا لان الزيادة على الكمال نقص والنقص
عليه محال ولا تدركه الاوهام لان الوهم يتعلق بالامور المحسوسة
ذات الصور والاحياز حتى انه لا يدرك شيئا الا ويعتقد كونه ذا
مقدار وحجم فلو ادركه لادركه في جهة وحيز ذا مقدار وصورة
وهذا في حق الواجب المنزه عن شوائب الكثرة محال وهذه
الفقرة والتي قبلها كالدليل والبيان لما تقدمها كيف تدركه الاوهام
وهو خلاف ما يعقل وخلاف ما يتصور في الاوهام لان مدرك
العقل محدود بحدود كلية ومصور بصورة كلية ومدرك
الوهم محدود بحدود جزئية ومصور بصورة شخصية متعلقة
بالمحسوس وكل واحد من هذين المدركين ليس بواجب والواجب
خلافه وفيه اشارة الى ان الواجب خلاف الموهوم والمعقول
وفي السابق وهو قوله فما وقع اشارة الى ان الموهوم والمعقول
خلاف الواجب فقد ظهر انه لا سبيل للعقل والوهم الى ساحة
الواجب ثم اشار الى كيفية طريق معرفته تأكيدا لما مر بقوله انما
يتوهم شيء غير معقول ولا محدود يعني ينحصر طريق معرفته
بان يتوهم ويتعقل انه شيء بحقيقة الشيئية موجود في الخارج
لذاته لا يشبهه وجود ولا شيئية ولا يلحقه صفات ولا كيفية
ولا يكون معقولا بالكنه قطعا ولا محدودا بحد اصلا ولا متصفا
بصفات الممكنات ولا مشابها بشيء من المخلوقات وسيجيء لهذا زيادة
توضيح ان شاء الله محمد بن ابي عبد الله عن محمد بن اسمعيل وهو البرمكي
عن الحسين بن الحسن عن بكر بن صالح عن الحسين بن سعيد
الحسين بالتصغير وفي بعض النسخ الحسن بن سعيد بالتكبير قال
سئل ابو جعفر الثاني عليه السلام يجوز ان يقال لله انه شيء قال نعم
يجوز ذلك ولما كان هنا مظنة ان يقال كيف يجوز ذلك وهو يوجب

الاشتراك بينه وبين خلقه في الشيئية اجاعنه بقوله يخرجه
ضمير الفاعل للقايل وضمير المفعول لله او للشيء ويحتمل ان يكون
الجملة حالا عن فاعل يجوز الدال عليه نعم ويبعد ان يجعل ضمير
الفاعل للشيء وضمير المفعول للقايل عن الحدين الحد الاول من
الحدين احدهما كفر وانكار للصانع والاخر شرك حد التعطيل اي
اي نفيه وانكار وجوده وربوبيته وابطال صفاته على الوجه
الذي يليق به والقول بان هذا العالم معطل ليس له صانع مدبر
وحد التشبيه اي تشبيهه بخلقه وتوصيفه بصفاتهم والحاصل
انه يجب عليه عند اطلاق الشيء عليه سبحانه ان يخرجه عن
ادراك الاشياء الممكنة وذلك بان يدرك انه شيء موجود الا انه
لا يشابه شيئا من الموجودات في الذات والصفات ليخرج بذلك عن
حد الانكار وحد التشبيه ويتصف بالتوحيد المطلق علي بن
ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن ابي المغرا نقل عن الحسن بن
داود ضبطه بالمد وفتح الميم وعند العلامة منه في الايضاح بالقصر
وهو حميد بن المثنى بالتصغير رفعه عن ابي جعفر عليه السلام
قال ان الله خلو من خلقه وخلقه خلو منه الخلو بالكسر والسكون
الخالي يقال فلان خلو من كذا اي خال بري منه يعني ان بينه
وبين خلقه مباينة في الذات والصفات لا يتصف كل واحد منهما
بصفات الآخر واليه اشار امير المؤمنين عليه السلام بقوله بان
من الاشياء بالقهر لها والقدرة عليها وبانت الاشياء منه بالخضوع
والرجوع اليه ذكر عليه السلام في بينونته من مخلوقاته ما ينبغي له من
الصفات وفي بينونتها منه ما ينبغي لها فالذي ينبغي له كونه قاهرا
لها غالبا عليها مستوليا على ايجادها واعدامها والذي ينبغي لها كونها
خاضعة في ذل الامكان والحاجة لعزته وقهره وراجعة في و
جودها وكمالاتها الى وجوده وبذلك حصل التباين بينه

وبينها

وبينها وكل ما وقع عليه اسم شيء فهو مخلوق ما خلا الله لان الله
كان ولم يكن معه شيء فكل شيء غيره حادث مخلوق وهذا كالتعليل
السابق لانه يفيد انه لا يجوز اتصافه تعالى بصفات خلقه لان
صفات خلقه مخلوقة ولا يجوز اتصافه بما هو مخلوق لاستحالة
لحوق النقص به وافتقاره الى الممكن وانه لا يجوز اتصاف الخالق بصفة
والا لكان له صفة زائدة مشتركة فتكون تلك الصفة غيره فتكون
مخلوقة وقد عرفت انه لا يتصف بما هو مخلوق وهذا كما ترى
دل على ان صفاته تعالى عين ذاته بمعنى ليس لصفته معنى موجود
مغاير لذاته فليس له مثلا قدرة موجودة ولا علم موجود
الى غير ذلك بل ذاته المقدسة من حيث التعلق بالمقدورات
قدرة وبالمعلومات علم من غير تكثر للذات اصلا وهذا كما ان
الواحد نصف للاثنين وثلث للثلاثة وربع للاربعة الى غير ذلك
مع ان ذلك لا يوجب تعدده وتكثره اصلا والتكثر انما وقع
في الاضافة والمضاف اليه الخارجين عنه والمقصود من هذا
الحديث ومن الذي ياتي بعده هو ما يفيد الاستثناء وهو ما خلا
الله من انه تعالى شيء عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد البر
البرقي عن ابيه عن النضر بن سويد عن يحيى الحلبي عن ابن
مسكان عن زرارة بن اعين قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول
ان الله خلو من خلقه وخلقه خلو منه وكل ما وقع عليه اسم
شيء ما خلا الله فهو مخلوق والله خالق كل شيء ان اريد بالشيء
المشيء وجوده وهو مختص بالممكن فالعموم باق بحاله وان اريد
به ما يصح له الوجود وهو يعم الواجب ايضا او ما يصح ان يعلم
ويخبر عنه وهو يعم الممتنع ايضا فلا بد من تخصيصه بالممكن بدليل
العقل لخروج الواجب والممتنع عن هذا الحكم يعني ان الله تعالى خالق
كل شيء من الممكنات على ما تقتضيه ارادته وتتعلق به مشيته

وعدم كونها من كتم العدم الى الوجود ولو بواسطة في بعضها لانتهاء
سلسلة الممكنات على نظامها وترتيبها اليه وهو الخالق المطلق الذي
ينفرد بالاختراع والتدبير ويستغني عن غيره في الخلق والتقدير
كل خالق سواه كالعبد بالنسبة الى افعاله انما ينسب اليه ايجاد شيء لانه
فاعل اقرب وواسطة بين الفاعل الاول وبين ذلك الشيء فهو فاعل
ناقص مفتقر في فاعليته اليه سبحانه من جهات شتى ويمكن اخراج افعال
العباد عن الشيء ايضا بالدليل العقلي والنقلي الدالين على انهم خالقوا
اعمالهم وعلى التقديرين لا دلالة فيه على خلق الاعمال ومن الا
صحاب من فسر هذا الكلام بان المراد به ان المراد انه خالق كل شيء ابتداء
لا انه خالق خالق شيء واستدل على ذلك بانه لو خلق غيره لكان
مثله في الخالقية والايجاد وهو منزه عن ان يشاركه ويماثله احد
فيها وبقوله تعالى ليس كمثله شيء وفيه نظر لانا نمنع الشرطية لان
خالقيته عبارة عن انتهاء سلسلة جميع المخلوقات اليه والخالقية بهذا
المعنى مختصة به لا يشاركه فيها احد وفيه دلالة على انه واجب
الوجود بالذات لان خالق الجميع لا يجوز ان يكون ممكنا تبارك
الذي له البركة الزيادة من الخير والثبات عليه والطهارة من
العيب ليس كمثله شيء اي ليس مثل مثله شيء في الذات والصفات
وهو مستلزم لنفي المثل على سبيل الكناية التي هي ابلغ من ا
الصريح لان الكلام في نفي مثله فاذا نفي مثل مثله فقد نفي
مثله بالالتزام اذ لو كان له مثل لكان هو مثل مثله فلا يصح نفي
مثل مثله مع القول بوجود مثله وقيل الكاف زائدة وانما لم
يكن له مثل اذ كل ما كان له مثل ليس هو بواجب الوجود لذاته
لان المثلية اما ان يتحقق من كل وجه فلا تعدد لان التعدد
يقتضي المغايرة في امر ما وذلك ينافي الاتحاد والمثلية من
كل وجه واما ان يتحقق من بعض الوجوه وح ما به التماثل اما

الحقيقة

الحقيقة او جزؤها او خارج عنها وكل ذلك باطل لما مر وعلى هذا نقول
على كل من طلب معرفته ان ينزهه عن المماثلة للاشياء الممكنة ليكون
موحدا واصلا الى مقام التوحيد المطلق وكل من حكم بالمماثلة تبع
عقله وهمه اذ الوهم لكونه متعلقا بالمحسوسات فيرتسم منها يدرك
في حق الصانع صورا وحالات مناسبة لها ثم يتبعها العقل ويحكم بانه
تعالى شانه مثلها ويجري عليه صفاتها واحكامها بناء على ان حكم الشيء
حكم مثله ذلك مبلغهم من العلم تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا
وهو السميع البصير بذاته المقدسة بمعنى انه لا يخفى عليه شيء
من المسموعات والمبصرات وسيجيء هنا زيادة توضيح ان شاء الله تعالى
علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن علي بن عطية عن
خيثمة قال العلامة في الخلاصة خيثمة بالثاء المنقطة فوقها ثلث
نقط بعد الياء ابن عبد الرحمن الجعفي قال علي بن احمد العقيقي انه
كان فاضلا وهذا لا يقتضي التعديل وان كان من المرجحات عن ابي
جعفر عليه السلم قال ان الله خلو من خلقه وخلقه خلو منه اذ ليس في
عالم الوجوب الذاتي الامكان الناقص ولواحقه ولا في عالم الامكان
الناقص الوجوب الذاتي وصفاته والا لوقع الخلط بين العالمين
واشتبه الخالق بالمخلوق والمخلوق بالخالق وانه باطل قطعا وكل
ما وقع عليه اسم شيء ما خلا الله فهو مخلوق يفيد الاستثناء انه
تعالى شيء وهو المقصود في هذا المقام والله خالق كل شيء سبحانه وهو
وان كان شيئا الا انه لا يدخل في شيء كما لا يدخل الامير في الناس في
قولهم فلان امير على الناس كما مر علي بن ابراهيم عن ابيه عن العباس
بن عمرو الفقيمي عن هشام بن الحكم عن ابي عبد الله عليه السلم انه قال للزنديق
حين سأله ما هو اي ما حقيقته او ما هو صفاته وخواصه المميزة
له عن غيره قال هو شيء بخلاف الاشياء اي هو معلوم لا كساير
المعلومات وهو موجود لا كساير الموجودات يعني لا يشترك احد

حقيقة ذاته وصفاته وانما يعرفه بمفهوم سلبي وهو انه موجود
مغاير لخلقه في الذات والصفات مثل الامكان والحدوث والتحيز والاحتياج
وغيرها ارجع بقولي هو شئ الى اثبات معنى يعبر عنه بالشئ
وانه شئ بحقيقة الشيئية اي بالشيئية الحقة الثابتة في حد ذاتها
او المراد ان شيئية عين ذاته لا خارجة عنها ووصف لها كما في
الممكنات غير انه لا جسم ولا صورة ولا يحس ولا يجس ولا يدرك
بالحواس الخمس لا تدركه الاوهام ولا تنقصه الدهور ولا
تغيره الازمان قد مر شرحه مفصلا في آخر الباب السابق وقوله
لا يحس ولا يجس ولا يدرك بالحواس هنا وفي السابق على صيغة
المجهول ويحتمل احتمالا بعيدا ان يكون هنا على صيغة المعلوم فقال
له السائل فتقول انه سميع بصير هذا على الاحتمال الاول ايراد
على قوله لا جسم يعني ان له سمعا وبصرا باعتقادك فيكون
جسما لانهما من لواحق بعض الاجسام وعلى الثاني ايراد على نفي
الافعال المذكورة عنه يعني انك تقول هو سميع بصير سميع
بغير جارحة هي الاذان والصماخات والقوة المخلوقة فيهما
وبصير بغير آلة هي العين والقوة الباصرة وذلك لتنزهه عن
الجوارح والالات الجسمانية وقواها ولما بين ان سمعه وبصره
ليسا من باب سمع الانسان وبصره في الاحتياج الى الالة اشار الى
توضيح المقصود دفعا لتوهم السائل انه تعالى يفتقر في سمعه
وبصره الى شئ آخر غير هذه الالات المعلومة بقوله بل يسمع
بنفسه ويبصر بنفسه لا بشئ آخر غيرها ولما توهم من اضافة
النفس الى ضميره سبحانه انه شئ ونفسه شئ آخر وان السماع
والابصار يتعلقان بذلك الشئ الآخر كما ان الانسان شئ وقوته
السامعة والباصرة شئ آخر يتعلق بها سماعه وابصاره دفع ذلك
التوهم بقوله ليس قولي انه سميع يسمع بنفسه ويبصر بنفسه

ينبدركه بالحواس
قال هو سميع
بصير الخ

انه شئ والنفس شئ آخر ولكن اردت عبارة عن نفسي اذ
كنت مسئولا وافهاما ما عطف على عبارة اي اردت افهاما لك اذ
كنت سائلا فوقع التعدد والتركيب في العبارة على انه يسمع
ويبصر ببعضه وليس المقصود ذلك فاقول انه سميع بكله و
كذا بصير بكله لا ببعضه كما يشعر به ظاهر العبارة ويحتمل ان يكون
المقصود من قوله لكن اردت عبارة عن نفسي اني اردت عبارة
اخرى يفيد لك انضمامها الى العبارة المذكورة ما هو المقصود منها
وهي انها لا فهامك اذ لا بد للمسئول من افهام السائل وتلك
العبارة هي انه سميع بكله ولما كان لفظ الكل ايضا مشعرا با
لتركيب رفعه بقوله لا ان الكل منه اي منه تعالى له بعض
يعني ليس المقصود انه مركب من اجزاء يسمع بمجموع المركب
او يسمع ببعض اجزائه بل المقصود انه يسمع هو من غير تجزية
وتركيب فيه ولكني اردت افهامك والتعبير عن نفسي وليس
مرجعي في ذلك هذه العبارة ايضا يحتمل الوجهين والمرجع مصدر
بقرينة تعديته بالى اي ليس رجوعي في كونه سميعا وبصيرا
بكله الا الى انه السميع البصير العالم الخبير العالم الخبير تفسير
وتوضيح للسميع البصير وتنبيه لحملهما على المجاز وهو العلم و
التعبير بالمسموعات والمبصرات اطلاقا لاسم السبب على المسبب
اذ كان السمع والبصر فينا من اسباب العلم والاحاطة بهما ويمكن
ان يقال ذكر العالم الخبير على سبيل التمثيل للاشارة الى ان ما
ذكر في السميع البصير جار في غيرهما من الصفات الكمالية وح
ذكر الخبير وهو العالم بالاخبار بعد العالم من باب ذكر الخاص
بعد العام بلا اختلاف الذات اي ليس في ذاته اجزاء يسمع
ببعضها ويبصر ببعضها او لا يختلف ذاته باعتبار السماع والابصار
ولا اختلاف المعنى اي ليس لذاته صفات مختلفة زائدة عليها

قائمة بها لاستحالة التركيب فيه وتعدد الواجب وافتقاره الى
الغير واعلم ان بحر التوحيد لما كان بعيد الغور غامض الاسرار
كان طريق الفناء فيه هو الهيمان دون البيان اذ السالك اذا انتهى
سلوكه الى الله وفي الله يستغرق في بحر التوحيد ويغشاه نور العرفان
بحيث يضمحل في ذاته وصفاته ويغيب عن كل ما سواه فلا يرى في
الوجود الا هو واما الناقصون الذين لم يشاهدوا بعد ساحله فاذا
سالوا العارف بالله وجب عليه الاتيان بعبارات لايقة وكلمات رايقة
تدلهم الى ساحل القدس ليغترفوا من بحره بقدر الامكان ثم انه
وان بالغ في تصحيح العبارات وتنقيح الكلمات عما لا يليق بجناب
الحق كانت العبارات والكلمات لا محالة منبئة بغايات خيالية ومحدودة
بحدود وهمية ومربوطة بصور عقلية تنزه وتقدس الحق عنها
لانه وراء ما يدركه العقل والوهم والخيال فوجب عليه
الاشارة الى تقدس الحق عما يفيده ظاهر العبارة ليهتدي السايل الى
ما هو المقصود منها ولا يذهب وهمه الى ظاهرها فلذلك نبهه
عليه السلام على براءة ساحة الحق عما يفيده ظاهر هذه الكلمات وكرره
على سبيل التاكيد والمبالغة حتى بلغ الكلام الى توحيد الذات
والصفات وهو التوحيد المطلق الا ان السايل لما كان عاجزا
قاصرا لالف نفسه بالمحسوسات لم يتاثر ذهنه بهذا البيان الفصيح
والنص الصريح فلذا اعاد السؤال بقوله فما هو يعني اذا لم يكن
لذاته تخالف في اجزائه ولم يكن له صفات ذاتية فما ذاته وما صفاته
واي شيء يكون له حتى يعرف هو به والحاصل ان تعريف الشيء
اما بالحد المشتمل على الذاتيات او بالرسم المشتمل على الصفات وحيث
لا جزء له ولا صفة له لا يمكن معرفته بوجه قال ابو عبد الله
عليه السلام هو الرب وهو المعبود وهو الله يعني يعرف هو
بانه مالك الممكنات ومربيها ومخترع ذواتها وصفاتها وكمالاتها

وحالاتها

وحالاتها وبانه هو المعبود لهم المستحق لعباداتهم وغاية خضوعهم
وتذللهم له وبانه هو الله المستجمع لجميع الكمالات اللايقة به
على الوجه الاتم والاكمل لا باعتبار انها اجزاؤه او خارجة
عنه عارضة له بل باعتبار انها عينه فذاته ينبغي ان يعرف
بذاته وبصفاته الاضافية التي لا تقتضي التعدد والتكثر فيه
اصلا والتكثر انما هو في الخارج المضاف اليه وانما اختار
عليه السلام هذه الاسماء الثلثة لان لمعرفته تعالى طريقين احدهما
وهو طريق اكثر الخلايق ان يعرف بخلقه لان كل ذرة من
مصنوعاته مرآة يتجلى فيها سبحانه لخلقه وهم يشاهدونه على
قدر عقولهم لتفاوت تلك المشاهدة بحسب تفاوت اشعة
ابصار بصايرهم وثانيهما وهو طريق الصديقين ان يعرف
ذاته بذاته لا بخلقه وفايدة معرفته على الوجهين هي الطاعة
والانقياد والتعبد بذل العبودية فاشار عليه السلام الى الاول
بقوله هو الرب والى الثاني بقوله وهو الله والى الثالثة
بقوله وهو المعبود ثم قال عليه السلام فما التخييل لكون طبعه
متعلقا بالتخييلات وليس قولي الله اي ليس القصد في قوله هو الله
ولا في قولي هو الرب وهو المعبود علم يذكرها الدلالة شيئا الكلمة
عليه اثبات هذه الحروف الف ولام وهاء ولا راء ولا باء اي اثبات
المركب منها ولكن ارجع يحتمل الامر والتكلم الى معنى اي الى اثبات
معنى قايم بذاته وشيء خالق الاشياء وصانعها الذي اخرجها
من العدم واعطى وجودها وكمالاتها بلا آلة ولا استعانة ولا روية
ولا حركة وهو معنى الرب ونعت هذه الحروف بالجر عطفا على الا
شيئا او على ضمير التانيث في صانعها على مذهب من جوز العطف على
الضمير المجرور بدون اعادة الجار وهم البصريون واضافة النعت
الى هذه الحروف اما لامية والمراد بنعتها تركيبها القايم بها فاذا كان

السايل

تركيبها من مخلوقاته والمؤلف منها من مصنوعاته لا يجوز ان يكون
تعالى شانه عينه واما بينه اى خالق النعت الذى هو هذه الحروف
فان اسماءه تعالى مخلوقة ونعوت له كما سيجئ فى باب حدوث
الاسماء عن الرضا عليه السلم انما الاسم صفة لموصوف ولعل المراد ان
كل اسم من اسمائه نعت لدلالته على صفة لمسماه فان الله دل على
الوهيته والرب على ربوبيته والمعبود على كونه مستحقا للعبادة
وقس عليها البواقى وقيل نعت مبتداء مضاف الى هذه والحروف خبره
يعنى نعت هذه اى الف ولام وها الحروف اذ يطلق عليها انها حروف
وقال الفاضل الامين الاسترابادى الحروف مبتداء ونعت خبره
مقدم عليه اى هذه الحروف نعت وصفة دالة على ذاته تعالى وقيل
نعت مجرور عطفا على معنى اى ارجع الى كون هذه الحروف نعتا
وصفة دالة عليه وهو المعنى سمى به الخاص انه اللام للعهد
وسمى حال بتقدير قد اى هو الله سبحانه المعنى قد سمى بالاسم
المركب من هذه الحروف فهو غيرها وغير المركب منها الله والرحمن
والرحيم والعزيز واشباه ذلك من اسمائه اختارها لنفسه
ليعرفه الخلايق ويدعوه بها واسماؤه غيره لان الدال غير
المدلول وقوله الله عطف عليه مبتداء وقوله من اسمائه
خبره وانما ترك العطف لانه بمنزلة التاكيد للسابق وهو المعبود
جل وعز اى ذلك المعنى المسمى بهذه الحروف هو المعبود
لا هذه الحروف قال له السائل لظنه ان الامور الموهومة
كلها مخلوقة متلبسة بصفات الخلق مدركة بحقايقها وحقايق
صفاتها وبصورها وحدودها وكيفياتها فانا لم نجد موهوما
الا مخلوقا وانت ايضا معترف به حيث قلت لا تدركه الاوهام
فالموهوم الذى اثبته مخلوق فلم يثبت وجود الخالق قال
ابو عبد الله عليه السلم لو كان ذلك اى كل موهوم مخلوقا كما تقول

لكان

لكان التوحيد عنا مرتفعا لانا لم نكلف غير موهوم خال عن
صفات الخلق مباين للموجودات منزه عن تعلق الادراك بحقيقة
ذاته وصفاته فاذا لم يمكن لنا ادراك شئ على هذا الوجه سقط
عنا التكليف بمعرفته وهذا الجواب فى قوة المنع لما ادعاه السائل
ثم اشار الى تفسير قوله لا تدركه الاوهام على وجه يندفع عنه
وهم الزنديق بقوله ولكنا نقول كل موهوم بالحواس الظاهرة
والباطنة مدرك به اى بالوهم الدال عليه الموهوم تحده
الحواس بالاثبات او بالحدود والنهايات وتمثله تجسيد المخلوقات
وتمثله مضارع معلوم من التفعيل او من التفعل بحذف احدى
التائين والتفعل قد يجئ للتعدية فهو مخلوق لا خالق لتنزهه
عن صفات المخلوقين وقد علم من هذا البيان ان الموهوم المدرك
على جهتين الجهة الاولى هى كونه مجردا عن صفات الخلق حتى
عن الصور الوهمية والعقلية وهذا هو المبدا الاول وهو الذى
وقع التكليف بمعرفته والتصديق بوجوده والتذلل له بل
العبودية اذ كان النفى هو الابطال والعدم اى نفى هذا الموهوم
ابطال المبدا الواجب لذاته وعدم له او نفى التكليف بمعرفته
ابطال الكتب والرسل والشرايع والاداب وعدم لجميع ذلك
فقوله اذ كان تعليل لما علم ضمنا والجهة الثانية وهى كونه محدودا
بالحواس ممثلا بصورة وكيفية التشبيه اى التشبيه بالخلق وقوله
لا تدركه الاوهام اشارة الى بطلان ادراكه على هذا الوجه
اذ كان التشبيه هو صفة المخلوق الظاهر التركيب العقلى او
الوهمى او الخارجى والتاليف فيها اذ لا بد بين الاجزاء ملائمة
يتسبب بعضها ببعض كما بين المادة والصورة وبين الجنس و
الفصل وبين الحال والمحل وذلك التشبيه يكون من الملحدين
العادلين عن طريق الحق بقياس وهمى اذ الوهم يحكم اولا بان المبدا

عن سلطانه مثل المصنوعات التى يتعلق ادراكه بها من المتحيزات وما يقوم بها ثم يحكيه الخيال بصورة منها ثم يساعده العقل فى مقدمة اخرى وهى ان حكم الشئ حكم مثله فيجرى ح عليه صفاتها المخلوقات التى حكم بمثليته لها وقال بعض المحققين الجهتان اولهما ان يكون الموهوم مما تحته الحواس وتحيط بحقيقته واخرهما ان تمثل بعد رؤيته وشبحه وقوله اذ كان النفى الى آخره دليل على مخلوقيه الموهوم باحدى هاتين الجهتين والمعنى ان كل موهوم بالحواس باحدى هاتين الجهتين مخلوق اما الجهة الاولى فلان حصول الحقيقة بعد النفى ونفيها بعد الحصول فى الوهم ابطال وعدم للحقيقة وكل ما يطرأ عليه العدم او يكون معدوما يكون ممكن الوجود محتاجا الى الفاعل الصانع له فلا يكون مبدأ اولا واما الجهة الثانية فلان حصوله بالشبح والصورة يتضمن التشبيه والتشبيه صفة المخلوق الظاهر التركيب والتاليف او المراد بالجهتين جهتا الاستدلال بالموجودية والمثل فيه على المخلوقية احدهما جهة النفى وثانيهما جهة التشبيه انتهى والذى يظهر من كتاب التوحيد للصدوق وكتاب الاحتجاج للشيخ الطبرسى ان فى نسخة هذا الكتاب خللا وساقطا وكان السقوط نشاء من الناسخ الاول وفيهما هكذا وكنا نقول كل موهوم بالحواس مدرك بما تحده الحواس وتمثله فهو مخلوق ولا بد من اثبات صانع للاشياء خارج من الجهتين المذمومتين احدهما النفى اذ كان النفى هو الابطال والعدم والجهة الثانية التشبيه اذ كان التشبيه من صفة المخلوق الظاهر التركيب والتاليف فلم يكن بد من اثبات الصانع لوجود المصنوعين الفاء للتفريع او للتوضيح والتفسير والاضطرار الراجح اليهم على تضمين معنى الرجوع ويحتمل ان يكون الى بمعنى اللام او بمعنى من لان

حرف

حرف الجر قد يستعمل بعضه فى معنى بعض آخر وفى الكتاب المذكور منه والاضطرار منهم اليه وهو يدل على الاحتمال الاخير اى والاضطرار لهم او منهم الى وجود الصانع انهم مصنوعون وكل مصنوع مضطر الى صانع غيره ينتج انهم مضطرون الى صانع غيرهم فقوله وان صانعهم غيرهم اشارة الى نتيجة هذا القياس اما الصغرى فلشهادة كل جزء من اجزاء هذا العالم الذى هو بمنزلة شخص واحد بلسان افتقار ذاته وصفاته ووجوده على انه مصنوع مفتقر الى ربه وتقديره واما الكبرى فلاستحالة ان يكون الشئ صانعا لنفسه بالضرورة او يكون صانعه مصنوعا مثله لاستحالة الدور والتسلسل فوجب الانتهاء الى الصانع الواحد الذى يقوم بذاته وينتظم سلسلة الموجودات ويضع كل موجود فى مرتبته من النظام المشاهد وليس مثلهم فى محل الرفع عطفا على غيرهم تفسيرا للمغايرة اى ليس صانعهم مثلهم فى الذات والصفات بوجه من الوجوه اذ كان مثلهم شبيها بهم فى ظاهر التركيب والتاليف اى فى التركيب والتاليف الظاهرين فيهم فالاضافة من باب جرد قطيفة او فى مظاهر فيهم من التركيب والتاليف فالاضافة من باب خاتم فضة وفيما يجرى عليهم من حدوثهم بعد اذ لم يكونوا اى من وجودهم بعد العدم وتنقلهم من صغر الى كبر وسواد الى بياض وقوة الى ضعف واحوال موجودة لا حاجة بنا الى تفسيرها اى تفسير تلك الاحوال وتعدادها مفصلة لبيانها اى لظهورها ووجودها فينا وفى غيرنا من المصنوعات وتلك المشابهة يقتضى ان يكون خالق جميع المصنوعات بحيث لا يشذ منها شئ مصنوعا وهو باطل بالضرورة فقد ثبت ان فى الوجود صانعا عاريا عن المشابهة بمصنوعه ذاتا وصفة مجردا عن الحدوث ولواحقه قال السائل فقد حددته

اذا ثبت وجوده لان اثبات الوجود له فرع حصوله في الذهن
محدودا به معلوما له وايضا القول باتصافه بالوجود تحديد
له بالوجود وهذا مناف لقولك انه لا يحد قال ابو عبد الله عليه السلام
لم احده لان تحديده على وجهين احدهما الاشارة العقلية بمعنى
ادراك ذاته وصفاته المقدسة بامر بسيط او بمركب من
اجزاء المهية وثانيهما وصفه بصفات الخلق مثل النهاية المحيطة
بذي مقدار كالجسم والجسمانيات ومثل التاليف والتركيب
والحدوث والتنقل من حال الى حال وغيرها ولم يلزم شيء من
ذلك من الكلام المذكور ولم اثبته ولكن اثبته اى اثبت وجوده
بنفي الابطال والتشبيه وثبت احتياج الخلق واضطرارهم
اليه واثبات وجوده لا يقتضي حصول حقيقة ذاته وصفاته
في الذهن ولا اتصافه بصفات الخلق ووجوده ليس امرا
مغايرا لذاته فكما انا لا نعلم حقيقته ذاته كذلك لا نعلم حقيقة
وجوده فلم يقع تحديده بالوجود ايضا اذ لم يكن بين النفي و
الاثبات منزلة هذا دليل على قوله اثبته يعني ليس بين النفي
والاثبات واسطة وهذا من اجلى الضروريات فاذا ابطلنا
النفي تحقق الاثبات بالضرورة قال له السايل فله انية وما
ئية اى فله وجود وحقيقة قال نعم لا يثبت الشيء في الاعيان
الا بانية ومائية لا يقال له فعلى هذا يقع المشابهة بينه وبين
خلقه في الوجود المشترك بينهما لانا نقول المراد بالوجود
مبدء الاثار ومبدء الاثار فيه جل شانه هو ذاته المقدسة
الحقة الاحدية المنزهة عن التكثر والتعدد مطلقا وفي
الخلق امر زايد على ذواتهم عارض لها موجب لحصولها في
الاعيان وهو الذي يعبر عنه بكونهم في الخارج سواء كان في
متحققا فيه او امرا اعتباريا محضا منتزعا من المهية على اختلاف

القول

القول فعلى هذا لا تشارك بينه وبين خلقه في الوجود الا
باعتبار الاسم كما في العالم والقادر وساير الاسماء المشتركة لا
يقال هذا لا ينفع لوقوع التشابه ح بينه وبين وجود الاشياء في
كون كل منها مبدء للاثار لانا نقول هو مبدء الاثار بحيث
لا يحتاج في صدورها الى غيره اصلا ووجودات الاشياء
في المبدائية للاثار تحتاج الى غيرها من جهات شتى كما لا يخفى فلا
تشارك في المبدائية ايضا الا باعتبار الاسم لا يقال ما ذكرته من
ان وجوده عين ذاته مناف لقوله عليه السلام نعم اى نعم فله انية
ومائية لانه يفيد ان وجوده مغاير لذاته لانا نقول المراد بالمغايرة
المغايرة الاعتبارية فانه ذات من حيث هو موجود من
حيث انه مبدء للاثار ذات وقدرة وعلم باعتبار الحيثيات ولا يوجب
ذلك التكثر في الذات وانما التكثر في الامور الخارجة عنها او تقول
المراد بانية الواجب وانية الممكن الامر المنتزع من الحقيقة ا
العينية الذي يعبر عنه بحصولها في الاعيان وهذا الامر المنتزع
مغاير لجميع الحقائق العينية حتى لحقيقة الواجب ايضا ولا يلزم
ان يكون للواجب صفة زايدة عن ذاته لان هذا المنتزع امر
اعتبارى لا تحقق له في الخارج قال له السايل فله كيفية كانه
تفهم من ثبوت الانية له ثبوت الكيفية له وقصده من ذلك
السوال هو التشبيه والالزام بان ثبوت الكيفية له مناف لما ذكره
من انه لا يشابه خلقه قال لا لان الكيفية جهة الصفة والاحاطة
يعني ان كيفية الشيء منشأ لاتصافه بصفة وتحديده بها واحاطتها
به مثل اتصافه بالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللينة
والصلابة واللزوجة والسلاسة والمقاومة والدفع والقوة
واللون والصوت والرايحة والحلاوة والدسومة والحموضة
والملوحة والمرارة والعفوصة والقبوضة والتفاهة والعلم

والعلم والجهل واللذة والألم والصحة والمرض والفرح والحزن
والغضب والخوف والهم والعجل والحقد والاستقامة والا
نحناء والتغير والشكل والزوجية والفردية ويحتمل ان يراد
بجهة الصفة تغير موضوعها فان هذه الصفات كلها توجب تغير
موضوعاتها اما بالفعل والتأثير او بالانفعال والتأثر او بالا
ستعداد والقابلية وكل ذلك من صفات الخلق وتوابع الامكان
والله سبحانه منزه عنها ولما كان السايل منكرا لوجود الصانع ولذلك
كلما بلغ الجواب الى غاية الايضاح اعاد السؤال عن اصل وجوده
او عن احواله وكيفيته المقتضية لتشبهه بخلقه اقتضى المقام
زيادة التأكيد والمبالغة في اثبات وجوده ونفي الكيفية عنه
فلذلك قال عليه السلم ولكن لا بد للتأمل في ذات الصانع وصفاته
من الخروج عن جهة التعطيل والتشبيه اي عن نفيه وتشبيهه
بالخلق في الذات وفي الصفات الذاتية والفعلية لان من نفاه فقد انكره و
دفع ربوبيته وابطله وهذا خلاف ما يقتضيه العقل الصحيح
واضطرار المصنوعين ومن شبهه بغيره من الموجودات في الذات والصفات
بعد ما اثبت وجوده فقد اثبته بصفة المصنوعين الذين لا يستحق
الربوبية وهذا باطل لامتناع ان يكون صانع جميع المصنوعات مخلوقا
مثلهم مشاركا لهم في ذواتهم وصفاتهم التابعة لحدوثهم وامكانهم
وقد ثبت من هاتين المقدمتين انه يجب الاعتقاد بانه موجود
مباين للذوات وجميع الموجودات وصفاتهم وان ذاته ووجوده وصفاته
ليس كذوات ساير الموجودات ووجوداتهم وصفاتهم وانه كل ما
له من صفات الكمال ارفع واجل من ان يدركه العقول او يناله
الاوهام او يحيط به الافهام واليه اشار بقوله ولكن لا بد
من اثبات ان له كيفية لا يستحقها غيره ولا يشاركه فيها ولا
يحاط بها ولا يعلمها غيره لم يرد بكيفيته المعنى المعروف

لغة

لغة وعرفا وهي الهيئة الحاصلة للشيء باعتبار اتصافه بالصفات التابعة
للحدوث الموجبة لتغير موصوفاتها وتأثر موضوعاتها فان هذا
المعنى محال في شان الواجب بالذات بل اراد بها ما ينبغي له
من الصفات الذاتية والفعلية والسلبية المختصة به سبحانه بحيث لا
يستحقها غيره لا على سبيل الانفراد ولا على سبيل الاشتراك ولا تكون
خارجة عن ذاته ولا يحاط ذاته بها ولا يعلم حقيقتها غيره واطلاق
لفظ الكيفية عليها على سبيل التوسع والتجوز لتعاليه عما يتبادر
الى الاذهان من اطلاق هذا اللفظ وغيره من الالفاظ المشتركة مثل
الذات والموجود والعالم والقادر والسميع والبصير فيجب
علينا ان نحملها عند اطلاقها عليه على المعنى اللايق به ونعتقد
ان ذاته ووجوده وعلمه وقدرته وسمعه وبصره ليست
مثل ذاتنا ووجودنا وعلمنا وقدرتنا وسمعنا وبصرنا وان
المراد منها في شانه ما هو اشرف واعلى مما يصل اليه عقولنا و
ان الاشتراك ليس الا بمجرد الاسم فقط من غير مشاركة في المعنى
بوجه من الوجوه ولما اثبت عليه السلم انه صانع وفي صنعه توهم
السايل انه يحتاج في الصنع كتملك الاشياء الى الحركة والمباشرة و
تحريك الالات فلذا قال السائل فيعاني الاشياء بنفسه اي يلاقيها ويباشر
خلقها بملابسته ومباشرته وفي المغرب المعاناة المشقة وقد
عني بالكسر يعنى اي تعب ونصب قال ابو عبد الله عليه السلم
هو اجل من ان يعاني الاشياء بمباشرة ومعالجة اي بمباشرة بالاعضاء
والجوارح ومزاولة بالحركة والانتقال ومعالجة بالالات والقوى لان
ذلك صفة المخلوق الذي لا تجيء له الاشياء اي لا تنقاد له ولا تمكنه
هو على فعلها الا بالمباشرة والمعالجة لعجزه وضعف قدرته وعدم
ترتب فعله على مجرد ارادته فيحتاج في تنفيذ مشيته الى المباشرة
والحركات واستعمال القوى والالات وهو متعال عن الاتصاف

بنفسه وبتعب فعالها بكدادها باستعمال الآلات م
دون قوة فعالها بحصانات [illegible] الشيء [illegible]

بصفات المخلوق نافذ الارادة والمشية في جميع الممكنات فعال لما يشاء بمجرد
ارادته ومشيته بلا روية اجالها ولا تجربة استفادها ولا حركة
احدثها ولا همامة نفس اضطرب فيها ولا مباشرة يتأثر بها ولا
معالجة يتعب منها سبحانه من اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون بلا صوت
يقرع ولا نداء يسمع فهو متوحد في ذاته اذ لا تكثر فيه ومتوحد في
افعاله اذ لا شريك له من الآلات والقوى وغيرها باب
انه لا يعرف الا به علي بن محمد عمن ذكره عن احمد بن محمد بن عيسى عن
محمد بن حمران ابو جعفر الكوفي روى عن ابي عبد الله عليه السلام ثقة صه عن الفضل
بن سكن عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام اعرفوا
الله بالله والرسول بالرسالة اي بانه متصف برسالته تعالى الى
عباده لتكميل نظامهم مع الآيات الباهرة والمعجزات القاهرة والشرايع
الالهية والنواميس الربانية واولي الامر وهم القايمون مقامه في
حجج الله على عباده وخلفائه عليه بالمعروف في بعض النسخ بالامر بالمعروف
يعني اعرفوا الائمة بهذا الوصف وهو كونه متصفا بالمعروف والعدل
والاحسان او كونه آمرا بها والمعروف حدود الله واحكامه واخلاقه
التي حددها للناس ومنعهم عن التجاوز عنها والتعطيل لها والعدل
الانصاف او التحلي بالاوساط الحميدة في باب التوحيد كالتوحيد المطلق
بين التعطيل والتشبيه والقول بكسب العبد بين الجبر والتفويض
وفي باب الاعمال كاداء الواجبات والسنن بين البطالة والترهيب وفي
باب الاخلاق كالحكمة بين البلاهة والدهاء والعفة بين الخمود والشره
والسخا بين البخل والتبذير والشجاعة بين التهور والجبن والاحسان
ان تتفضل كانه يراه او التفضل ويرشد اليه قول امير المؤمنين عليه السلام
عاتب اخاك بالاحسان اليه واردد شره بالانعام عليه اطلاق الفضل
التفضل قولا يفيد والفعل من الاحسان يجذب القلوب ويوصل
الى المطلوب ومن ثم امر الله سبحانه بالاحسان فانه يستعبد الانسان

ومعنى

ومعنى قوله عليه السلام اعرفوا الله بالله هذا كلام المصنف يدل عليه
انه نقل الصدوق هذا الحديث بسنده في كتاب التوحيد الى قوله
والاحسان ثم قال بعد كلام حدثنا علي بن احمد بن محمد بن عمران
الدقاق رحمه الله قال سمعت محمد بن يعقوب يقول معنى قوله
اعرفوا الله بالله الى آخره يعني ان الله خلق الاشخاص المتلبسة
بالخصوصيات الشخصية والانوار اللايحة في الاجرام النورية
والجواهر القايمة بذاتها الغير المفتقرة الى الموضوع والاعيان
التي لها هيئة وجثة معلومة والابدان التي لها جلود واعضاء
مخصوصة والجواهر الصرفة العارية عن العلايق المادية ذاتا وفعلا
والارواح التي هي الملائكة او النفوس البشرية وفي بعض النسخ
والجواهر الارواح بتشابه الملاطف بينهما ودفعهما على الابدان والخبر
قال في الروح والنفس بمعنى واحد لقوله صلى الله عليه واله
الله قبض ارواحنا وقوله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها
وقيل الروح جسم لطيف مودع في البدن يتبعه الحيوة ما دام ذلك
الجسم فيه والانسان هو مجموع البدن والروح والنفس ذات الشيء
ووجوده وقيل النفس جسم لطيف مودع في البدن محل للاخلاق
المحمودة والانسان يطلق على ذلك كله وقيل الروح هو النفس المتردد
في جسده وقيل الروح امر مجهول لا نعلم حقيقته وقيل غير ذلك
وهو الله عز وجل لا يشبه جسما وكذا لا يشبه جسمانيا ولا روحا
لتنزهه عن الجسمية ولواحقها وعن التشبه بالمخلوق المحتاج
وليس لاحد في خلق الروح الحساس الدراك امر ولا سبب
هو المتفرد بخلق الارواح السماوية والحيوانية والاجسام
الارضية والفلكية وفيه رد على من نسب خلقها الى العقول
المجردة والمبادي العالية زعما منه انه تعالى واحد لا يصدر عنه
الا واحد وتنبيه على استحالة مشابهته بمخلوقاته الى ذاته فاذا نفي

المصونة
كان الروح
محل للاخلاق

عنه التشبيهين شبه الابدان و شبه الارواح يمكن ادراج الاجسام
والجسمانيات كلها في الابدان وادراج المجردات ولواحقها كلها في الا
رواح للاشتراك في علة النفي فيكون المراد نفي مشابهته عن جميع
ما سواه فقد عرف الله بالله اي بما يليق به وهو انه هو الله الذي
المسلوب عنه صفات الخلق ومشابهتهم كما قال ليس كمثله شيء ومن
شبهه بالروح او البدن او النور او بغير ذلك من الجواهر و
الاعراض فلم يعرف الله بالله اذ كل ما اتصف بمشابهة شيء من
ذلك فهو مصنوع مثله ليس هو الله الصانع جل شانه وانما اقتصر
في معرفة الله بالله على ذكر الصفات السلبية ولم يذكر معرفته بالصفات
الثبوتية الذاتية الايجابية لان الصفات الذاتية ايضا عند التحقيق
راجعة الى السلب فان قدرته عبارة عن عدم عجزه عن شيء وعلمه
عبارة عن عدم جهله بشيء وعلى هذا كما يرشد اليه قول امير المؤمنين
عليه السلام كمال توحيده الاخلاص وكمال الاخلاص نفي الصفات عنه او
لان التوحيد المطلق والاخلاص المحقق لا يتقرر الا بنفي جميع
ما عداه عنه ونفي مشابهته بالغير ويسميه اهل العرفان بمقام التخلية
ولما كان مقام التخلية ولما كان مقام التخلية مقدما على مقام التحلية
وكان الغرض من هذا الحديث تعليم كيفية السلوك اليه سبحانه وكان العقول
البشرية القاصرة عن ادراك حقيقته وحقيقة صفاته متبادرة من
هذا العالم المحسوس اليه مع مرافقة الوهم والخيال وكان الوهم حاكما
بمثليته تعالى لمدركاته من المحسوسات ومشابهته بالمخلوقات اقتصر
على ذكر السلب للتنبيه على انه يجب على السالك ان يغسل درن
الحكم الوهمي في شانه تعالى عن لوح الخيال فهو اهم هنا الاعتبار
وان اردت زيادة توضيح فنقول لمعرفته تعالى طريقان الاول معرفة
الحق بالحق ومعرفة ذاته الحقة بذاته وجميع الصفات الكمالية
التي هي نفس ذاته الاحدية لا بواسطة امر خارج عنه و

حيثيات

حيثيات مغايرة له وهذه المعرفة ليست لمية لتعاليه عن العلة ولا
انية لعدم حصولها بواسطة المعلول وايضا المعرفة اللمية والانية
انما تحصلان بالنظر والاستدلال وهذه المعرفة انما تحصل بالكشف
والشهود للكمل من اوليائه كما قال سيد المرسلين لي مع الله وقت
لا يسعه ملك مقرب ولا نبي مرسل وهي مرتبة الفناء في الله بحيث
لا يشاهد فيها غيره فهو معروف بالذات لا بغيره وكما قال سيد
الوصيين امير المؤمنين عليه السلام ما رايت شيئا الا ورايت الله قبله
اذ لا شبهة في ان هذه الرؤية ليست رؤية ظاهرية بل هي رؤية
قلبية ولا في انها ليست مستندة الى واسطة لاستلزامه بطلان
الحصر ومثله قول بعض الاولياء رايت ربي بربي ولولا ربي ما
رايت ربي والظاهر ان قوله اولم يكف بربك انه على كل شيء
شهيد اشارة الى هذه المرتبة لان النبي صلى الله عليه وآله بلغ الى
مقام يرى فيه الرب بالرب وبه يستشهد على كل شيء ثم الظاهر
ان هذا اشارة الى انه يمكن لكل احد ان يعرف ربه بربه بلا نظر
واستدلال كما قال بعض الاكابر ان وجود الحق ضروري الثاني
معرفته بالنظر والاستدلال بما دل به على نفسه من الآثار
العجيبة والافعال الغريبة كما هو طريق المتكلمين الذين يستدلون
بوجود الممكنات وغرايبها وصفاتها وامكانها وحدوثها وكونها
وقبولها للتغير والتركيب على المبدا الاول والى هذا الطريق
اشار امير المؤمنين عليه السلام بقوله الحمد لله الذي دل على وجوده
بخلقه وقد اشار اليه جل شانه في مواضع كثيرة من القرآن
العزيز وكيفية معرفته تعالى من هذين الطريقين والواجب
على اهل كل طريق ان يعرفوا انه تعالى مبدا اول لجميع الموجودات
لا يشبه شيئا منها في الذات والصفات وانه يتنزه عما لا يليق به
والمصنف رحمه الله حمل قوله عليه السلام اعرفوا الله بالله على كيفية

معرفته الحقة الحقيقية التي يليق بجناب قدسه الأحدية الذات
والصفات المنزه عن المشابهة بشيء من الممكنات ليفيد ان معرفته
بخلاف ذلك ليست بمعرفة بل هي شرك بالله العظيم ويمكن
حمله على الطريق الأول للمعرفة لأنه أكمل وأحسن بل على الطريق الثاني
أيضا لأن معرفته تعالى بأي طريق كان حاصلة بالله ومن جانبه ومما
يؤيد ذلك ما ذكره الصدوق في كتاب التوحيد بقوله الصواب في هذا
الباب أن يقال عرفنا الله بالله لأنا إن عرفناه بعقولنا فهو عز وجل
واهبها وإن عرفناه عز وجل بأنبيائه ورسله وحججه عليهم السلام فهو عز
وجل باعثهم ومرسلهم ومتخذهم حججا وإن عرفناه بأنفسنا فهو عز وجل
محدثها فبه عرفناه عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن بعض
أصحابنا عن علي بن عقبة الظاهر أن عقبة هذا هو الذي ذكره العلامة
في قسم المعتمدين وصححه بضم العين وإسكان القاف وقال أبو عمرو
الأنصاري صاحب رسول الله صلى الله عليه وآله وخليفة علي عليه السلام
بن قيس بن سمعان بن أبي ربيحة بالراء المهملة المضمومة والباء
المنقطة تحتها نقطة ثم الياء المنقطة تحتها نقطتين ثم حاء مهملة بعدها
هاء وفي بعض النسخ أبي ذبيحة بالذال المعجمة المفتوحة والياء
المثناة من تحت ثم حاء مهملة بعدها هاء مولى رسول الله صلى الله
عليه وآله قال سئل أمير المؤمنين عليه السلام بم عرفت ربك قال
بما عرفني نفسه بما ذكره في القرآن أو بما ألهمه قيل وكيف عرفك
نفسه قال عرفني بأنه لا يشبهه صورة لأن كل صورة تفتقر إلى
ما تحل فيه والله سبحانه لا يفتقر إلى شيء وفيه رد على المصورة
ولا يحس بالحواس المراد بالحواس المشاعر فيندرج فيها العقل
وذلك لأنه تعالى كما لا يقبل الإشارة الحسية لكونها متعلقة بجسم
وجسماني وماله وضع وهيئة كما بين في موضعه كذلك لا يقبل
الإشارة العقلية لاستلزامها تحديد المشار إليه وتوصيفه بصفات

كلية

كلية وأوضاع عقلية وأما غاية كمال العقل في معرفته أن يتصور
من جهة صفاته السلبية والإضافية أو من جهة عنوانات صفاته
الثبوتية الذاتية لا من حيث أنه عين تلك العنوانات أو معروض
لها بل من حيث أنه عين فرد منها في الخارج ويصدق بوجوده
بالمشاهدة الحضورية والبراهين القطعية منزها عما يتلقاه
الحس والوهم من توابع إدراكاتهما مثل التعلق بالمواد والوضع
والأين والمقدار والإشارة والتحديد وغير ذلك ولا يقاس بالناس
لأن قياسه بهم إما في الحقيقة أو في الجنس أو في الفصل أو في الصفات
والكيفيات وكل ذلك على الواجب بالذات المنزه عن التشابه
بالممكنات محال قريب من كل شيء بالعلم والإحاطة بكلياته و
جزئياته وهو معكم أينما كنتم والله بما تعملون بصير ولما كان
المتبادر من إطلاق القرب هو الملابسة والإلصاق والمشابهة
نزه قربه تعالى عن هذه الأمور بقوله في بعده أي في حال
بعده عن كل شيء بالمقارنة والملابسة والمشاركة معه في ذاته
وصفاته فأخرجت هذه القرينة لفظ القرب عن الحقيقة إلى المجاز
وكسرت الأحكام الوهمية في ذاته وصفاته بعيد عن مشابهة
الخلائق ذاتا وصفاتا وعن تناول العقول له حدا وكيفية
وعن العلم بحقيقة ذاته وصفاته تفصيلا وإجمالا ولما كان المتبادر
من إطلاق البعد هو البعد بحسب المكان والمسافة والجهة نزه
بعده تعالى عن هذه المعاني بقوله في قربه أي في حال قربه من كل
شيء بالمعنى المذكور وفيه إشارة إلى أنه تعالى ليس بزمان وزماني
ولا مكان ومكاني إذ لا يمكن اتصاف شيء منها بالقرب والبعد
من جميع الأشياء من كل وجه فوق كل شيء بالقهر وبالبعد من جميع
الأشياء والغلبة إذ كل شيء مسخر لحكمه وقدرته ومقهور لإرادته
ومشيته إن شاء أوجده وأبقاه وإن شاء أعدمه وأفناه ولا

يقال شئ فوقه لان كل شئ مقهور له والمقهور لا يكون قاهرا
عليه ولو وصف غيره بالقهر والقدرة فانما هو بالنسبة الى ضعيف
دونه واذا نسب الى من فوقه كان ضعيفا دونه واذا نسب
الى من فوقه كان ضعيفا بالنسبة اليه وكذلك من فوقه الى
ان ينتهي الى تمام القدرة القاهرة قدرة الله الذي هو الفوق
على الاطلاق القاهر الغالب على جميع من عداه وكل من عداه
في رق الحاجة اليه وذل العبودية بين يديه امام كل شئ اي
قبل كل شئ ومتقدم عليه بالعلية لاستناد جميع الموجودات
على تفاوت مراتبها وكمالاتها اليه ولا يقال له امام لانه مبداء
كل موجود ومرجعه فهو المتقدم الذي لا يتقدمه شئ في
الوجود والكمال والرتبة والشرف والفرق بين هذه الفقرة
وما قبلها ان المقصود فيما تقدم هو الاشارة الى وصف قدرته
بالتمام على كل مقدور واظهار عجز ما سواه والمقصود في هذه
هو الاشارة الى انه مبدأ لجميع الموجودات ومتقدم عليها مع
اشتراكهما في الاشارة الى مطالب اخر وهي وجوب وجوده
لذاته وازليته وابديته ووحدته وعينية صفاته وعدم
الحلول والتحيز والتركيب والافتقار الى شئ كل ذلك ظاهر
داخل في الاشياء بالعلم والاحاطة بكلياتها وجزئياتها وكيفياتها
والتصرف فيها كيف يشاء ولما كان المتبادر من الدخول هو الظرفية
والحلول اشار الى تقدسه عن هذا المعنى بقوله لا كشئ داخل
في شئ اي لا كدخول الممكنات بعضها في بعض كدخول الجزء
مثلا في الكل ودخول الحال في المحل ودخول الجسم في المكان فان
الدخول بهذا المعنى من لواحق الامكان وتوابع الافتقار وهي
على واجب الوجود لذاته محال وخارج من الاشياء المراد
بخروجه منها مباينة ذاته المقدسة وصفاته الكاملة

عن مشابهة شئ منها ولما كان المتبادر من خروج شئ من شئ اختصاصه
بالوضع والتحيز وخروج الجسم والجسماني من مكانه نزهه تعالى عن هذا
المعنى بقوله لا كشئ خارج من شئ كخروج الجسم من مكانه وخروج
الحال من محله وخروج ذي الهيئة من هيئته الى هيئة اخرى فان
امثال ذلك من خواص الامكان ثم اتى بالتنزيه المطلق عن جميع
ما لا يليق به على سبيل الاجمال فقال سبحان من هو هكذا ولا هكذا
غيره سبحان مصدر مضاف الى المفعول من سبحه تسبيحا اي انزهه
تنزيها من جميع المعايب والنقايص من اتصف بهذه الصفات ولا يتصف
بشئ منها غيره ويحتمل ان يكون سبحان للتعجب من كمال تنزهه وبعده
عن صفات المخلوقين وبعدهم عن صفات المخلوقية وبعدهم عن صفاته
وفيه اشارة الى انه كما لا يكون له مشارك في صفاته الذاتية الكمالية
كذلك لا يكون له مشارك في صفاته السلبية ولكل شئ مبتدأ
الظاهر انه مبتدأ وخبر ويحتمل ان يكون عطفا على قوله هكذا يعني
سبحان من هو لكل شئ من الموجودات الممكنة مبتدأ يبتدأ
منه وجود ذلك الشئ وكمالاته وما يليق به واذا كان هو مبتدأ
لجميع الموجودات كان واجب الوجود لذاته لاستحالة ان يكون مبتدأ
الجميع ممكنا محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن صفوان
بن يحيى عن منصور بن حازم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام
اني ناظرت قوما في باب معرفة الله تعالى فقلت لهم ان الله جل
جلاله ليس جل جلاله في بعض النسخ اجل واكرم من ان يعرف
بخلقه اي بارشاد خلقه والحجج عليهم السلام هم المرشدون الى سبيل المعرفة
وانما الهداية فوهبية كما دل عليه بعض الروايات ودل عليه ايضا
قوله تعالى انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء او بصفات
خلقه لان معرفته بها شرك بالله العظيم بل العباد يعرفونه بالله فقال
رحمك الله اي يعرفون الله بهدايته وتوفيقه او بما عرفهم به نفسه

من الصفات اللائقة به كما مر في الحديث الثاني من هذا الباب ويحتمل ان يقرأ
يعرفونه على بناء المفعول ويكون المقصود ح انه تعالى لا يعرف حق المعرفة
بالنظر الى خلقه والاستدلال بهم عليه بل الخلق يعرفونه بنو
ره كما تعرف الذرات بنور الشمس دون العكس وليس نوره
في آفاق النفوس اقل من نور الشمس في آفاق السماء قال عز من قائل
واشرقت الارض بنور ربها فضوءه قاطع لرين ارباب الضمائر ونو
ره ساطع في ابصار اصحاب البصائر ولا يبعد ان يكون قول امير المؤمنين
عليه السلام الحمد لله المتجلي لخلقه اشارة الى هذا القسم من المعرفة
وهذه المعرفة تنقسم الى قسمين احدهما ان يرى الصانع اولا
والمصنوع ثانيا وفي هذا القسم قد يقع الالتباس فيظن ان الرؤية
العلمية تعلقت بهما معا كما يقع الالتباس في الرؤية العينية للناظر
الى المرآة فانه يظن انه يرى نفسه والمرآة معا مع ان رؤية المرآة
متقدمة على رؤيته وثانيهما ان لا يرى مع الصانع غيره وهذا
القسم هو الفناء المطلق في الله ونظيره غفلة الناظر الى المرآة عن
رؤية شخصه اذا كان قصده من النظر اليها مشاهدة جوهرها و
حسن هيئتها وساير كمالاتها مع توجه ذهنه الى التأمل في هذه
الامور وتوغله في التعمق في محاسنها باب ادنى المعرفة
محمد بن الحسن عن عبد الله بن الحسن العلوي وعلي بن ابراهيم
عن المختار بن محمد بن المختار الهمداني همدان قبيلة من اليمن و
باب في العجم عن الفتح بن يزيد عن ابي الحسن عليه السلام قال العلامة
الفتح بالتاء المنقطة فوقها نقطتين ابن يزيد بالياء يعني بالياء
المثناة التحتانية الجرجاني صاحب المسائل لابي الحسن عليه السلام
واختلفوا فيه اهو الرضا ام الثالث عليهما السلام والرجل مجهول و
الاسناد اليه مدخول وقيل انما اختلفوا فيه لوقوع الاختلاف
في الفتح بن يزيد الجرجاني والشيخ في كتاب الرجال انما ذكره

في اصحاب

في اصحاب ابي الحسن الثالث عليه السلام وحكم عليه بالجهالة والصدوق
رحمه الله روى هذا الحديث في عيون اخبار الرضا عليه السلام بسنده عن
الفتح بن يزيد عن ابي الحسن عليه السلام في باب ما جاء عن الرضا
عليه السلام من الاخبار في التوحيد قال سألته عن ادنى المعرفة
الادنى من الدنو بمعنى القرب يقال فلان داني المنزلة اي
قريبها كما يقال في ضد ذلك فلان بعيد المنزلة فالمعنى سألته عن
اقرب منازل المعرفة ومقاماتها فقال الاقرار بانه اي بوجود
ذاته المقدسة الملحوظة بها جميع الكمالات على سبيل الاجمال بالعينية
دون الزيادة او الملحوظة معها استيلاؤها على ما دق وجل و
سيجيء عن الكاظم عليه السلام ان الاله بمعنى المستولي على ذلك بانه لا
اله الا هو بدل او ثان لقوله بانه الله لا اله على نفي الشريك
الموجب للتوحيد المطلق وفي كتاب عيون الرضا عليه السلام فقال
الاقرار بانه لا اله غيره ولا شبه له اي لا يشبهه شيء من الاشيا
في صفاته الذاتية والفعلية والسلبية ولا يشبه هو شيئا منها في
صفات الخلق ولواحق الامكان ولم يعرفه من شبهه بخلقه بل اشرك
معه الها آخر ولا نظير له اي لا يماثله شيء في ذاته المنزهة
عن دنس الامكان ولواحق الافتقار ويمكن ان يراد بالاول نفي
المشابهة في الصفات الذاتية وبالثاني نفي المماثلة في الصفات الفعلية و
بالجملة لكل من الخالق والخلق ذات وصفات تختص به ولا يتحقق
في الآخر لتنزه الغني المطلق عن لحوق نقص الامكان به وتطرق
معنى الافتقار اليه وانه قديم اذ لو كان حادثا لكان مفتقرا الى محدث
فلا يكون واجبا بالذات ولا يكون مبدءا لجميع الموجودات ولا ينتهي
اليه سلسلة الممكنات واذا اقر بانه قديم فقد اقر بانه لا شيء قبله
وهو ظاهر وبانه لا شيء معه اذ لو كان معه شيء في الازل لم يجز
ان يكون خالقا له لانه لم يزل معه فكيف يكون خالقا له والى ذلك

اشار مولانا الرضا عليه السلم بقوله اعلم علمك الله الخير ان الله تعالى
قديم والقديم صفة دلت العاقل على انه لا شئ قبله ولا شئ معه
في ديمومته مثبت اى معلوم وجوده بالادلة العقلية والنقلية
وبالمشاهدة الحضورية او غير متغير من حال الى حال اذ التغير
امر يلحق الذمما بالذات والزمانيات بتوسطه وهو سبحانه ليس
بذمانى ولا زمانى فلا محالة لا يلحق ذاته المقدسة وما له من صفات
الكمال ونعوت الجلال تغير اصلا فلا يجوز ان يقال مثلا كونه
عالما قبل كونه قادرا وكونه حيا قبل كونه عالما وكونه قويا
بعد كونه ضعيفا وكونه اولا قبل كونه اخرا موجود غير فقيد
اى موجود لذاته بمعنى انه غير مفتقر في وجوده الى غيره
غير فاقد لوجوده ازلا وابدا او غير فاقد لذاته ولشئ
من الموجودات بمعنى انه عالم بذاته غير غافل عنها وبذوات
الاشياء وصفاتها وخواصها قبل ايجادها وبعده فسبحان الذى
يعلم خائنة الاعين وما تخفى الصدور وانه ليس كمثله شئ
لان عالم القدس اجل من ان يدخل فيه صفات الخلق ولواحق
الامكان وعالم الامكان لا يصلح ان يتصف بصفات الواجب وخواص
الملك الديان علي بن محمد عن سهل بن زياد عن طاهر بن حاتم
في حال استقامته طاهر بن حاتم بن ماهويه بفتح الهاء والواو
غال كذاب كاخيه فارس بن حاتم وطاهر من اصحاب ابى عبد الله
وابى الحسن موسى عليهما السلم واخوه فارس من اصحاب الرضا عليه السلم
قيل هما كانا مستقيمين ثم تغيرا وتفسدا واظهرا القول بالغلو
وقال ابن الغضايرى طاهر بن حاتم بن ماهويه القزوينى اخو فارس
كان فاسد المذهب ضعيفا وكانت له حالة استقامة كما كانت لاخيه
ولكنها لا تثمر وفيه انه ان اراد انها لا تثمر في قبول ما رواه بعد التغير
فهو كذلك وان اراد انها لا تثمر مطلقا فهو ممنوع لانها تثمر في قبول

ما رواه

ما رواه قبل التغير كما في هذا الحديث انه كتب الى الرجل هو الكاظم او
الصادق عليهما السلم ما الذى لا يجتزأ في معرفة الخالق بدونه اى
باقل منه فكتب عليه السلم لم يزل عالما بذاته وبالاشياء قبل ايجادها و
لا يعزب عنه شئ منها كليها وجزئيها وحقايقها ولوازمها وعوارضها
وجوانبها وحدودها التى تنتهى اليها وفي العدد وفي كتاب عيون
اخبار الرضا بسنده عن الحسين بن بشار بالباء المفتوحة تحتها نقطتين
والشين المعجمة المثلثة المشددة عن ابى الحسن على بن موسى الرضا
عليه السلم قال سألته ايعلم الله الشئ الذى لم يكن ان لو كان كيف كان يكون فقال
ان الله هو العالم بالاشياء قبل كون الاشياء قال عز وجل انا كنا
نستنسخ ما كنتم تعملون وقال لاهل النار ولو ردوا لعادوا لما نهوا
عنه وقال للملائكة لما قالت اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء
ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال انى اعلم ما لا تعلمون فلم يزل الله
عز وجل علمه سابقا للاشياء قديما قبل ان يخلقها وفيه رد على من
زعم انه ليس عالما بذاته لوجوب المغايرة بين العالم والمعلوم ولم
يعلم ان التغاير الاعتبارى كاف كعلمنا بانفسنا فهو عالم ومعلوم وعلى
على من زعم انه ليس بعالم بغيره لان علم احد بغيره عبارة عن صورة
مساوية له مرتسمة في العالم ولم يعلم ان علم احد بغيره قد يكون
حضوريا بمعنى حضور ذلك الغير بنفسه لا بمثاله وصورته عند
العالم وعدم غفلة العالم عنه وان العلم الحضورى اقوى من العلم الحصولى
ضرورة ان انكشاف الشئ على احد لاجل حضوره بنفسه اقوى من
انكشافه عليه لاجل حصول مثاله وصورته فيه وعلى من زعم انه
ليس عالما بالجزئيات لان الجزئيات متغيرة فعلمه بها يوجب التغير في ذاته
ولم يعلم ان التغير امر اعتبارى يقع في الاضافة لا في ذاته ولا في صفاته
ولان علمه بالكليات والجزئيات لعدم كونه زمانيا مستمر على نحو واحد ازلا
وابدا من غير تغير وتبدل اصلا وسامع وبصير بالمسموعات الجلية

والخفية والمبصرات الضعيفة والقوية وان لم يكن شئ منها موجودا
في الأزل لقيام البراهين العقلية والنقلية على حدوث العالم فهو لا
يسمع ويرى حتى لا يعزب عنه ما تحت الثرى وان تجهر بالقول فانه
يعلم السر واخفى لا بالآلات كما يسمع ويبصر لاجلها الانسان وساير
الحيوانات لاستحالة اتصافه بالجسمية ولواحقها وفيه رد على من
زعم انه لا يسمع ولا يبصر لان السمع والبصر عبارة عن تأثر الحاسة
والآلة او امر مشروط به وليس له حاسة ولم يعلم ان ذلك قياس الغايب
على الشاهد مع الفارق بينهما لان ذاته تعالى مغايرة لذواتنا وصفاته
مخالفة لصفاتنا فجاز ان لا يكون سمعه وبصره نفس التاثر من الحاسة
ولا امرا مشروطا به ولانكار هؤلاء الفرق الضالة المضلة مثله
سمعه وبصره خص عليه السلام هذه الصفة بالذكر لتثبيت قلوب العباد
بها وتسديدها وهو الفعال لما يريد بمجرد الارادة من غير حركة
ولا آلة ولا تعب ولا صوت وهو نافذ الارادة لا يمتنع من ارادته
شئ وفيه رد على من زعم انه واحد لا يصدر عنه الا واحد
وسئل ابو جعفر عليه السلام الظاهر انه ليس من تتمة حديث المكاتبة
وان الراوي عنه عليه السلام غير معلوم ويؤيده ان الصدوق رحمه الله
روى هذه المكاتبة بعينها ولم يذكر هذه اللاحقة وقيل الاظهر انه
من رواية يونس بن حاتم في حال استقامته مرفوعة ولا يخفى بعده
عن الذي لا يجتزى ابدونه ذلك اي بدونه فوضع الظاهر موضع
الضمير من معرفة الله فمن بيانا للموصول او متعلق بلا يجتزى
وعلى التقديرين خبر الموصول محذوف وهو ما هو فقال ليس
كمثله شئ ولا يشبهه شئ اذ لو كان ذا شبه من خلقه لكان محتاجا
الى المؤثر والمدبر مثله وايضا التشابه هو الاتفاق في الكيفية
ولا كيفية له لم يزل عالما سميعا بصيرا انما ترك العاطف هنا للتنبيه
على كمال المناسبة بين الاخيرين وبين الاول لان السمع والبصر

في حقه

في حقه تعالى نوعان من العلم المطلق وهي العلم بالمسموعات والعلم بالمبصرات
وجيء بالعاطف سابقا للتنبيه على المغايرة بحسب الاعتبار محمد بن
يحيى عن محمد بن الحسين بن علي بن يوسف بن بقاح عن سيف بن
عميرة عن ابراهيم بن عمر قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول
ان امر الله كله عجيب حيث انه فاعل العجايب والغرايب من ملكوت
السموات والارض والعناصر والمركبات المعدنية والنباتية والحيوانية
وفيه دلالة على انتظام المشتمل على العجب العجيب الذي يحير ابصار
بصاير الخلايق ويضطرهم الى الاقرار بوجوده وقدرته و
علمه والاذعان لارادته وامره وحكمته واليه اشار امير المؤمنين
عليه السلام بقوله عجبت لمن شك في الله وهو يرى خلق الله الا انه
الا بفتح الهمزة وتخفيف اللام حرف تنبيه وجعلها بكسر الهمزة
وتشديد اللام من اداة الاستثناء بمعنى لكن للاستدراك و
دفع توهم ان من لم يحصل له المعرفة لا حجة عليه بعيد جدا قد
احتج عليكم بما عرفكم من نفسه يشير اليه قول الصادق عليه السلام
ايضا ليس لله على خلقه ان يعرفوا وللخلق على الله ان يعرفهم و
لله على الخلق اذا عرفهم ان يقبلوا توضيح ذلك ان الله سبحانه
عرفهم وجوده وعلمه وقدرته وحكمته اولا بما يدل على ذلك
بالضرورة فان من تامل في خلق السموات والارض وما بينهما سيما في بدو
خلقه في ظلمات الارحام وتضاعيف الانشاء واستقراره في قرار مكين
الى قدر معلوم واجل معين وانتقاله في بطن امه من حال الى حال
وهو لا يعلم دعاء ولا يسمع نداء وخروجه من ذلك المضيق الى المنزل
لم يشهده ومقام لم يعرفه واحتياجه غنائه من الشيء عند الحاجة
يعلم ان له الها صانعا قادرا عليما حكيما وهذا العلم ضروري وان
احتاج الى تنبيه كما ورد في مواضع من القرآن العزيز ثم عرفهم
ما وراء ذلك من صفات الكمال ونعوتها ونعوت الجلال التي لا

الحسين عن محمد

يطلع عليها العقول بالاستقلال بالاشراقات القلبية وارسال الرسل
وانزال الكتب ونصب الامام ليحيى من حي عن بينة ويهلك من
هلك عن بينة ولئلا يكون للناس على الله حجة فوجب عليهم ان
يعرفوه كما عرفهم وان يصفوه بما وصف به نفسه ومن وصفه
بغير ذلك فقد اشرك به والحد في امره وتعدى في حقه باب
المعبود علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى بن عبيد عن الحسن بن
محبوب عن ابن رئاب وعن غير واحد عن ابي عبد الله عليه السلم
قال من عبد الله بالتوهم اي بتوهم ان له حدا او كيفية او صورة
او مقدارا او اينا او وضعا الى غير ذلك من المعاني الوهمية والصور
الخيالية والمفهومات العقلية فقد كفر لانه اتخذ معبودا باطلا اذ
المعبود الحق لا يناله الاوهام ولا يدركه الافهام ولا يعرضه لواحق
المحسوسات ولا يلحقه عوارض الممكنات ولا يشبهه شيء من المخلوقات
فمن تصوره او توهمه او تخيله بشيء من هذه الاشياء وعبده فقد
كفر ومن عبد الاسم المركب من الحروف مثل الله والرحمن
والرحيم والقادر وغيرها دون المعنى المراد المقصود منه وهو
الذات المقدسة المنزهة عن التركيب والحدوث فقد كفر لان المعبود
الحق هو المعنى والاسم غيره فمن عبد الاسم فقد عبد غيره
ومن عبد غيره فهو كافر ومن عبد الاسم والمعنى اي المجموع
من حيث هو او كل واحد منهما والاخير انسب بقوله فقد اشرك
حيث جعل الاسم مشاركا للمعنى في استحقاق العبادة فقد اتخذ
الهين اثنين بل الهة لتعدد الاسماء وتكثرها ومن عبد المعنى
بايقاع الاسماء عليه اي من عبد المعنى وحده وذكر اسما من
اسمائه باعتبار انه دال عليه على ما جرت عليه العادة من انتقال الذهن
من اللفظ الى المعنى لا باعتبار تعلق العبادة به بصفاته متعلق
بعبد او حال عن فاعله او من مفعوله او حال عن الاسماء

يعني من عبد المعنى حال كونه ذلك العابد آخذا بصفاته او حال كون المعنى
ماخوذا بصفاته او حال كون الاسماء متلبسة بصفاته التي وصف
بها نفسه في القرآن وبينها لرسوله وعلمها الرسول اوصياءه
وعلمها الاوصياء سائر الخلائق كما تعرف من احاديثهم فعقد عليه
قلبه اي فعقد على المعنى الماخوذ مع صفاته على الوجه اللائق
به قلبه عقدا جازما ونطق به لسانه بسبب ذكر اسمائه في سرائره
وعلانيته السر متعلق بالعقد والعلانية بالنطق وتعلق المجموع
بالمجموع او كل واحد بكل واحد وفيه اشارة الى اعتبار خشوع القلب
والجوارح في العبادة فاولئك اصحاب امير المؤمنين عليه السلم حقا وفي
حديث آخر اولئك هم المؤمنون حقا حقا مفعول مطلق حذف
ناصبه وجوبا كما في زيد قائم حقا اي حق حقا يعني ثبت ثبوتا وفي
قوله بصفاته التي وصف بها نفسه اشعار بان صفاته توقيفية وان
الحقيقة الالهية غير معلومة لنا وانا انما نعلمها من جهة صفاتها وآثارها
الظاهرة في عالم الامكان وانها مختلفة فان اثر العلم والحكمة شيء واثر
الصنع والقدرة شيء آخر وهكذا في سائر الصفات ثم لما كان هذا العالم
عالم الكثرة والتفرقة الذي يقع فيه الاوهام على حد لا يليق بجناب
الحق لانه عالم الوجوب الذاتي عالم وحدة لا كثرة فيه اصلا ولا
سبيل فيه لاحكام الوهم وكانت هذه الصفات التي اختلفت آثارها
ومفهوماتها غير مفيدة لمعرفته تعالى على حق وجه اخذناه واعتقدناه
تصورناه بل قد تصير حجابا بيننا وبينه تعالى لذلك ترى كثيرا من
الناس بقوا متحيرين من وراء ذلك الحجاب فبعضهم شبهوه بالجسم
وبعضهم شبهوه بالصورة وبعضهم اعتقد ان صفاته امور موجودة
في الخارج زائدة على ذاته عارضة لها الى غير ذلك من المذاهب
الباطلة وجب على العبد السالك الى الله الطالب لمعرفته من جهة صفاته
على ما ينبغي له ان يرفع ذلك الحجاب بقوة الاشراقات القلبية التي وصلة

من اجل متابعة النواميس الالهية والقوانين الشرعية التي بينها
رسول الله صلى الله عليه وآله لوصيه امير المؤمنين عليه السلام وبينها
امير المؤمنين عليه السلام للائمة وهداهم اليها فمن عرف صفاته بتعليمهم
عليهم السلام وجردها من شوائب الاوهام ومفتريات الافهام فهو من امتي
عليهم السلام ومن عرفها برايه واخذها بوهمه فهو ضال مضل شبه ربه
بالخلق وظالم لنفسه ولمن تبعه ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا
فمن افترى على الله الكذب من بعد ذلك فاولئك هم الظالمون ثم
هذا طريق المتوسطين في معرفته تعالى واما الكاملون بالنفوس
القدسية كالانبياء والاوصياء عليهم السلام فهم يعرفونه بذاته ويشاهدونه
بابصار القلوب الصافية ثم يعرفون آثاره وافعاله كما يرشد اليه قول
امير المؤمنين عليه السلام ما رأيت شيئا الا ورأيت الله قبله علي بن ابراهيم
عن ابيه عن نضر بن سويد عن هشام بن الحكم انه سال ابا عبد الله
عليه السلام عن اسماء الله واشتقاقها اي سال عن كل واحد منها او سال عن
اشتقاقها وذكر الاسماء من باب التمهيد على ان يكون هذا الكلام من قبيل
سال عن زيد وحاله اي سال عن حاله ولعل ذلك السؤال نشا من
العلم بان اسماءه تعالى لا تدل على ذاته بذاته بل انما تدل عليها مع ملاحظة
صفاتها فلذلك سال عن اشتقاقها والاشتقاق هو كون احد اللفظين
مشاركا للآخر في المعنى والتركيب فيفيد ذلك ان الاول ماخوذ من
الثاني وان الثاني اصله الله مما هو مشتق اي سال الله مشتق من
اي شيء فقوله مما متعلق بمشتق قال فقال لي يا هشام الله مشتق
من اله بكسر الهمزة على فعال بمعنى مفعول فلما ادخلت عليه الالف و
اللام حذفت الهمزة تخفيفا لكثرته في الكلام ولو كانتا عوضا لما اجتمعتا
مع المعوض منه في قولهم الاله وانما قطعت الهمزة مع كونها ثابتة
غير اصلية في النداء مثل يا الله للزومها تفخيما لهذا الاسم الشريف وقال

منها حم

ابو علي

ابو علي النحوي الالف واللام عوض منها ولهذا قيل يا الله بقطع الهمزة
لكونها عوضا عن الهمزة الاصلية المحذوفة التي هي همزة قطع لكونها
جزء كلمة ورد الاول بانه لا يجوز ان يكون قطعها لكثرة الاستعمال
لان ذلك يوجب ان يقطع الهمزة في غير هذا الاسم مما يكثر استعماله
له قلنا ان ذلك لمعنى اختصت به ليس في غيرها ولا شيء اولى بذلك
المعنى من ان يكون عوضا من الحرف المحذوف وفي آله هو الفاء والفرق
بين المشتق والمشتق منه ان المشتق وهو الله مختص بالمعبود با
لحق لا يطلق على غيره اصلا والمشتق منه وهو الاله اسم جنس
يقع على كل معبود بحق او باطل ثم غلب على المعبود بالحق ومع الغلبة
يستعمل في المطلق ايضا كما في قولنا لا اله الا الله واما الاله فقد
اختلفوا في اصله المشتق منه فقال صاحب الكشاف انه مشتق
من أله بفتح الهمزة وكسر اللام اذا تحير لانه يتخطاهما معنى التحير
دال ودهشة وذلك لان الاوهام تتحير في معرفة المعبود وتدهش
العقول فيها ولذلك كثر الضلال وفشا الباطل وقل النظر الصحيح
وقيل من أله بفتح الهمزة واللام إلاهة بمعنى عبد لان الناس يعبدونه
فهو معبود واليه ميل الجوهري وقيل من ألهت الى فلان اي سكنت
اليه لان القلوب تطمئن بذكره والارواح تسكن الى معرفته او من
أله اذا فزع من امر نزل عليه لان العابد يفزع اليه في النوائب او
من أله الفصيل اذا ولع بامه اذ العباد مولعون بالتضرع اليه في
الشدائد او من وله اذا تحير وتخبط عقله وكان اصل اله ولاها
قلبت الواو همزة لاستثقال الكسرة عليها فقيل اله وقيل اصله
لاه مصدر لاه يليه لاها اذا احتجب وارتفع لانه تعالى محجوب
عن ادراك الابصار ومرتفع على كل شيء وعما لا يليق به ويحتمل ان
يقرا ايضا اله في هذا الحديث بفتح اللام وكسرها فيرجع اشتقاق الله
منه الى المعاني المذكورة بلا واسطة وبالجملة المستفاد من هذا الحديث

ان الله اصله اله على فعال او فعل بفتح العين او كسرها وانه يجري فيه
ما يجري في اصله من المعاني المذكورة فانه صفة كاصله وان صار علما للذات
المقدسة كالنجم للثريا وبذلك يظهر بطلان قول من قال ان الله غير
مشتق من شيء وانه علم في الاصل للذات المخصوصة لانه يوصف
ولا يوصف به ولانه لا بد له من اسم يجري عليه صفاته ولا يصلح
لذلك مما يطلق عليه من الاسماء سوى الله ولانه لو كان وصفا لم يكن
لا اله الا الله توحيدا مثل لا اله الا الرحمن فانه لا يمنع الشركة
بحسب اصل الوضع الوصفي قال القاضي والاظهر انه وصف في
اصله لكنه لما غلب عليه بحيث لا يستعمل في غيره وصار كالعلم مثل
الثريا اجري مجراه في اجراء الاوصاف عليه وامتناع الوصف به وعدم
تطرق احتمال الشركة اليه لان ذاته من حيث هو بلا اعتبار امر
آخر حقيقي او غيره غير معقول للبشر فلا يمكن ان يدل عليه بلفظ
ولانه لو دل على مجرد ذاته المخصوصة لما افاد ظاهر قوله تعالى وهو الله
في السموات وفي الارض معنى صحيحا ولان الاشتقاق هو كون احد
اللفظين مشاركا للآخر في المعنى والتركيب وهو حاصل بينه و
بين الاصول المذكورة والاله يقتضي مألوها اي حايرا متحيرا
من هو شانه في امره او عابدا متعبدا له او ساكنا اليه مطمئنا بذكره
او فازعا اليه او مولعا بطاعته متضرعا له او متحيرا متخبطا
متفكرا في شانه وعلو قدره او محتجبا عن ادراكه فالله لكونه
مشتقا من الاله يقتضي مألوها بهذه المعاني ايضا والغرض من هذا
الكلام هو التنبيه على اعتبار ما يقتضيه المشتق منه في المشتق
ايضا ويحتمل ان يراد بالمألوه المألوه فيه بتقدير في وهو المعبود
وهذا انسب بقوله والاسم غير المسمى فان الله يعني المركب
من الف ولام وها غير معناه المقصود منه وقد اختلفوا

فيان

في ان الاسم غير المسمى او عينه والاول هو الحق وهو مذهب
المحققين والثاني هو الباطل وهو مذهب الاشاعرة قال الرازي
من قال بالاول تمسك الى قولهم سميته زيدا وزيد اسم حسن
ومن قال بالثاني تمسك الى قولهم رايت زيدا وزيد رجل صالح
فان مرادهم هو المسمى اقول فيه نظر لان مرادهم من هذا اللفظ
مسماه باعتبار ان الحكم مترتب عليه لان اللفظ نفسه مسما فلا دلالة
فيه على العينية وقال الشيخ رحمه الله في الكشكول اعلم ان اصحاب
القلوب على ان الاسم هو الذات مع صفة معينة وتجلي خاص وهذا
الاسم هو الذي وقع فيه التشاجر انه هل هو عين المسمى او غيره وليس
التشاجر في مجرد اللفظ كما ظنه المتكلمون فسودوا قراطيسهم واتعبوا
كرابيسهم بما لا يجدي بطائل ولا يفوق العالم به على الجاهل ذهب
بان يجهد رجل مشغولا بخلاف زهرا نسانه فيقضي متعوا تعبا
وفيه ايضا نظر لانه ان اراد بالذات المأخوذة مع صفة معينة ذات
المسمى فهو المراد بالمسمى وكونها عين الاسم اول النزاع على انه لا معنى
للتشاجر المذكور بعد تسليمه وان اراد بها ذات اللفظ الحاصلة
من الحروف ولانها مع صفة مخصوصة فهذا عين ما ذكره المتكلمون
قليلا مثل ثمرة هذه المسئلة فوايد كثيرة وما يقال من ان النزاع فيها
وتحقيق الحق منها لا طائل تحته ليس بشيء وسيجيء لهذا زيادة تحقيق
في باب معاني الاسماء واشتقاقها انشاء الله تعالى ولما اشار الى ان الاسم
غير المسمى اشار الى اقسام العبادة واثبات واحد من تلك الاقسام و
ابطال ما عداه بقوله فمن عبد الاسم واتخذه معبودا لنفسه دون
المعنى المقصود من هذا الاسم الذي هو المعبود بالاستحقاق فقد
كفر بالله حيث جعل ما ليس برب ربا معبودا او لم يعبد شيئا اي ليست
عبادته منه عبادة او لم يعبد شيئا موصوفا بالشيئية الحقة الحقيقية
المجردة عن شوائب الامكان ولواحق الحدوث وعدم استحقاق الاسم

للعبادة المختصة بالصانع القديم لا ينافي استحقاقه باعتبار انه اسمه
للثناء والتعظيم ومن عبد الاسم والمعنى اى مجموعهما من حيث المجموع
او كل واحد منهما بالاستقلال فقد كفر وعبد اثنين كفر باعتبار
انه عبد المجموع او جعل ما ليس بمعبود معبودا او شرك باعتبار
انه عبد كل واحد منهما واعتقد ان المعبود اثنان ومن عبد
المعنى دون الاسم وان ذكر الاسم فانما ذكره لينتقل منه
الى معناه ويدعوه به فذلك التوحيد المطلق الذي اعتبر فيه
تجرده عن جميع ما سواه حتى عن اسمه الذي هو من اخص الاشياء
به افهمت يا هشام معنى هذا الكلام استفهام عن ذلك
لما فيه من دقة باعتبار وجوب تجرده عن جميع ما ينافي التوحيد المطلق
من شوائب الاوهام قال قلت زدني قال ان لله تسعة وتسعين
اسما مثله ما رواه الصدوق باسناده مرفوعا عن علي بن موسى
الرضا عن آبائه عن علي عليهم السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه
واله لله عز وجل تسعة وتسعون اسما من دعا الله بها استجاب
له ومن احصاها دخل الجنة وفي كتاب مسلم ايضا عنه صلى الله
عليه واله قال ان لله تعالى تسعة وتسعين اسما مائة الا واحدا
من احصاها دخل الجنة اقول هذا العدد من اسمائه تعالى ذكره صاحب
العدة فيها وشرحه وفي هذه الاخبار دلالة على ان الله هو اشهر
اسمائه تعالى لاضافة الاسما اليه ~~ولانه يعرف كل الاسم اليه~~
ولانه يعرف كل الاسما الحسنى به فيقال مثلا الرحمن اسم الله
ولا يقال الله اسم الرحمن ولا دلالة فيها على حصر اسمائه تعالى في هذا
العدد الا بمفهوم اللقب وهو ليس بحجة اتفاقا فلا ينافي ما يدل على
ان اسمائه تعالى ازيد من ذلك كما سيأتي في باب حدوث الاسماء
وثبت ذلك ايضا من طرق العامة وانما اقتصر على هذا العدد
لكونه من اشرف الاسما الحسنى وقال بعض العامة هذه

التسعة

التسعة والتسعون مخفية من جملة اسمائه كالاسم الاعظم وليلة
القدر ورد هذا القول بانه بعيد لا يكاد يتقبل لقوله من احصاها
دخل الجنة وكيف يحصى ما لا يعلم وههنا شيء من كلام العامة
لا باس ان نشير اليه فنقول قال القشيري في حديث مسلم ان لله
تسعة وتسعين اسما دلالة على ان الاسم هو المسمى اذ لو كان
غيره لكانت الاسما لغير الله تعالى وهو باطل لقوله تعالى ولله
الاسما الحسنى وقال ابو عبد الله الابي استشكل شيخي واهل مجلسه
كلام القشيري هذا وقالوا من اين يلزم ان يكون الاسما لغيره و
مضى المجلس على استشكال ذلك ثم قال الابي وبيانه والله اعلم
ان الحديث دل على ان التسعة والتسعين اسما لله تعالى لا اسما
الله تعالى فان كان الاسم هو المسمى صح الاسما واذا لم يكن الاسم
هو المسمى لم يصح الاسما وكانت لغيره وكونها لغيره باطل واجاب
بان الاسم غير المسمى ولا يلزم ما ذكر بل هي اسما لله ولا يلزم
منه عدد في الاله لان الذات الواحدة يكون لها اسما كثيرة يختلف
بحسبها وبحسب الاعتبارات الزائدة عليها كالله والقادر والعالم
وغير ذلك من اسمائه تعالى فلفظ الله اسم للذات من غير زيادة
على القول بانه غير مشتق وعالم وقادر كل منهما يدل على ذلك مع
زيادة ما اتصف به من العلم والقدرة وكذلك في بقية الاسما فلو
كان الاسم هو المسمى لكان كل اسم منها الها فلزم تعدد الاله على
قدر تعدد الاسما والتالي باطل باتفاق الامة فالمقدم مثله لا
يقال المسمى بهذه الاسما اله فلو كان المسمى متعددا لزم تعدد الاله
وان لم يكن الاسما نفسه وان كان واحدا لزم على تقدير ان يكون
الاسما نفسه اتحاد تلك الاسما لا تعدد الاله لانا نقول اتحاد
تلك الاسما المختلفة المتغايرة ايضا باطل على ان اتحادها مما لا يعقل
فلذلك جعل اللازم تعدد الاله ولكن الله معنى قائم بنفسه

موجود لذاته لا تركيب فيه ولا تكثر بحسب الذات والصفات
يدل عليه بهذه الاسماء فهذه الاسماء جعلت دليلا عليه وعلامة
له ليدعوه الخلايق بها لا يقال مدلول هذه الاسماء ليس امرا
واحدا لان مدلول الله هو الذات وحدها او مع اعتبار المعبودية
معها مثلا ومدلول العالم هو الذات الموصوفة بالعلم ومدلول
القادر هو الذات الموصوفة بالقدرة وهكذا مدلولات سائر
الاسماء ولا شك ان هذه المدلولات متغايرة لانا نقول هذه
المدلولات مفهومات وعنوانات ينتقل منها الذهن الى الذات المقدسة
المنزهة عن التجزى والتعدد والاتصاف بصفة زائدة هي
تلك المفهومات وغيرها الا انه ذاته بما لا يخفى عليها شئ ولا
يعجز عن شئ اطلق عليها العالم والقادر بهذا الاعتبار وملاحظة
الاعتبارات لا يوجب اختلافا في الذات اصلا وكلها غيره هنا
اربعة اشياء الاسم والمسمى والمسمي والتسمية فالاسم الكلمة
الدالة على معنى كلفظ بيت والمسمى الذات الموضوع لها تلك الكلمة
كالبيت والمسمي الواضع لتلك الكلمة لتلك الذات والتسمية جعل تلك
الكلمة اسما لتلك الذات كوضع البيت لمسماها وقد يطلق التسمية
على ذكر الاسم كقولنا بيت والاربعة متغايرة كما ترى وهو مقتضى
اللغة والعرف وقد يكون التغاير بين المسمي والمسمى
بالاعتبار ثم ذكر من اسمائه الشاهد لتوضيح المقصود فقال
يا هشام الخبز اسم للماكول والماء اسم للمشروب والثوب
اسم للملبوس والنار اسم للمحرق فان من قال اكلت الخبز
وشربت الماء ولبست الثوب واحرقت النار اراد بها هذه
المسميات دون الاسماء واستدل من وافقنا من العامة على
مغايرة الاسم المسمى بقول عايشة قالت للنبي صلى الله
عليه واله ما اهجر الا اسمك حين قالت غضبا عليه لا ورب

قالت ظ

ابراهيم

ابراهيم ولم تقل لا ورب محمد لانه لو كان الاسم نفس المسمى لكانت
هاجرة له واجاب من ذهب منهم الى العينية بان هذا في المخلوق
ولا نزاع فيه وانما النزاع في الخالق وفي ان اسمه هو المسمى لانه تعالى
في ذاته وصفاته واسمائه لا يشبه ذوات المخلوقين وصفاتهم واسمائهم
وانت خبير بان هذا الفرق تحكم افهمت يا هشام فهما تدفع به و
تناضل اي تجادل وتخاصم وتسبقه وتغلبه به اعداءنا والملحدين
المايلين العادلين عن دين الله من الالحاد بالظلم علينا ايمانا من
النسخ حال كونهم متخذين مع الله تعالى غيره على تضمين معنى الاخذ
ونقل الشيخ الطبرسي رحمه الله هذا الحديث بعينه في كتاب الاحتجاج وفيه والمتخذين
مع الله تعالى غيره من الاتخاذ بالتاء المثناة من فوق والذال المعجمة وهو الاظهر
قلت نعم فقال نفعك الله به في الدنيا والاخرة وثبتك يا هشام في
الدنيا وعند المناظرة قال هشام فوالله ما قهرني احد اي ما غلبني احد
في التوحيد حتى قمت مقامي هذا الظاهر ان حتى ههنا للعطف ومعناها
الغاية والانتهاء كالى وما قبلها ينقضي شيئا فشيئا الى ان يبلغ اليه فلذلك
وجب ان يكون جزءا من المعطوف عليه وحكم الجارة كحكم العاطفة في المعنى
المذكور الا في شيئين احدهما ان الجارة بعدها جزء اخير مثل سرت
اليوم حتى وقت الغروب او ما يلاقي جزءه الاخير مثل سرت اليوم
حتى الغروب بخلاف العاطفة فان بعدها لا يكون الا جزءا اخيرا وثانيهما
ان الجارة بعدها اسم مفرد بخلاف العاطفة فان بعدها جملة فعلية او
اسمية اذا عرفت هذا فنقول قوله حتى قمت مقامي هذا معناه حتى
قمت في مقامي هذا المقام الذي انا فيه الان او حتى بلغت مرتبتي هذه
او حتى قمت من مقامي هذا المقام الذي هو مقام تعليمه ودعائه عليه السلام
على اعتبار الابتداء من زمان التكلم بقوله فوالله ما قهرني احد واعتبار
الانتهاء الى زمان اللقاء من مجلسه عليه السلام علي بن ابراهيم عن العباس بن
معروف عن عبد الرحمن بن ابي نجران قال كتبت الى ابي جعفر عليه السلام

او قلت له الشك من العباس او من علي وكونه من عبد الرحمن بعيد جعلني الله فداك شيئا الرحمن الرحيم الواحد الاحد الصمد المراد بالواحد نفي التركيب والاجزاء الخارجية والذهنية عنه وبالاحد نفي الشريك عنه في ذاته وصفاته وقال فاضل صاحب العدة هما اسمان يشملهما نفي الابعاض والاجزاء والفرق بينهما من وجوه الاول ان الواحد هو المتفرد في الذات والاحد هو المتفرد بالمعنى يعني الصفات الثاني ان الواحد اعم موردا لانه يطلق على من يعقل وغيره والاحد لا يطلق الا على من يعقل الثالث ان الواحد يدخل في الضرب والعدد ويمتنع دخول الاحد في ذلك وسيجيء زيادة تحقيق لهما والصمد هو السيد الذي يصمد اليه في الامور ويقصد في الحوائج والنوازل واصل الصمد القصد تقول صمدته اي قصدته وقيل الصمد الذي ليس بجسم ولا جوهر وسيجيء ايضا زيادة توضيح له ولما كان كلام السائل يحتمل امرين احدهما انا نعبد هذه الاسماء ومفهوماتها وعنوانها وثانيهما انا نعبد مسماها امره عليه السلام بالثاني ونهاه عن الاول على الوجه الاتم كما اشار اليه بقوله قال فقال على سبيل الكناية او من باب المشاكلة ان من عبد الاسم دون المسمى بالاسماء فقد اشرك لانه عبد الهة لتعدد الاسم وكفر وجحد اي كفر بربه المستحق للعبادة وجحده لانه لم يعبده ولم يتخذه الها ولم يعبد شيئا لان عبادته هذه هباء لا يترتب عليها ثواب او لم يعبد شيئا هو المعبود بالحق لانه اسمه غيره بل اعبد الواحد الاحد الصمد المسمى بهذه الاسماء دون الاسماء اعبد يحتمل ان يكون امرا وان يكون تكلما وحده ثم اشار الى ان الاسماء غيره وان ليس لها استحقاق العبادة بقوله ان الاسماء صفات وصف بها نفسه المراد ان اسماءه تعالى كلها دالة بحسب الوضع على صفات وصف بها نفسه وصفات اعتبارية اضافية عين ذاته والدال على صفات الذات ليس نفس تلك الذات ولا نفس تلك الصفات والمستحق للعبادة هو الذات دون غيرها او المراد

الكل

ان الاسماء علامات دالة وضعها لنفسه ليعرفها الخلايق ويدعوه بها فهي مخلوقة وكل ما هو مخلوق لا يستحق العبادة باب ــــــــــــ الكون والمكان محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن الحسن بن محبوب عن ابي حمزة قال سال نافع بن الازرق ابا جعفر عليه السلام فقال اخبرني عن الله متى كان اي في اي وقت وزمان ثبت وتحقق وجوده فقال متى لم يكن حتى اخبرك متى كان يعني كل ما يصح ان يسال عن وجوده بمتى يصح ان يسال عن عدمه بمتى لان الشيء لا يدخل في مقولة متى بوجوده فقط بل ان دخل فيها دخل بوجوده وعدمه جميعا ولكن لا يصح ان يسال عن عدم واجب الوجود لذاته بمتى لان وجوده ازلي غير مسبوق بالعدم اصلا فلا يصح ان يسال عن وجوده بمتى ايضا والحاصل ان السؤال عن كون الشيء بمتى انما يصح اذا كان كونه زمانيا ووجود الواجب تعالى شانه ليس بزماني فلا يصح ان يسال عنه بمتى سبحان من لم يزل ولا يزال نزهه عليه السلام من ليس لوجوده ابتداء ولا لكونه انتهاء ولا لذاته انتقال من العدم الى الوجود ولا من الوجود الى العدم عن ان يدخل في مقولة متى وجودا وعدما او عن جميع النقايص ولواحق الامكان فردا حال عن فاعل لم يزل اي فردا في ذاته وصفاته فلا تركيب فيه اصلا ولا يشاركه شيء تعالى صمدا اي مقصدا لجميع المخلوقات ومرجعا لجميع الممكنات اذ كل مخلوق فهو في قيد الفاقة لديه وكل ممكن فهو في ذل الحاجة اليه لم يتخذ صاحبة ولا ولدا لان اتخاذ الصاحبة تابع للقوة الشهوية والمماثلة والمجانسة والجسمية والتركيب والانتقال من حال الى حال وقد ثبت تنزهه تعالى عن هذه الامور وكذا اتخاذ الولد مقتض للمجانسة والمشاركة في النوع والافتقار الى من يعينه او يخلف عنه ولحوق مرتبته بمراتب الاجسام التي هي في معرض الزوال وقد وجب طهارة ذاته وصفاته عن جميع ذلك وفيه رد على

من قال الملئكة بنات الله والمسيح ابن الله وعزير ابن الله عدة من
اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن احمد بن محمد بن ابي نصر قال
جاء رجل الى ابي الحسن الرضا عليه السلام من وراء نهر بلخ فقال اني اسئلك
عن مسئلة كانه اراد بالمسئلة جنسها لانه ما سال عنها ثلث مسائل
فان اجبتني فيها بما عندي اي بالجواب الحق الذي عندي ولعل الرجل كان
من اهل الكتاب واخذ ذلك من الكتب الالهية قلت بامامتك فقال
ابو الحسن سل عما شئت فقال اخبرني عن ربك متى كان متى سؤال
عن حالة تعرض الشيء بسبب نسبته الى الزمان وكونه فيه او في الآن
والاظهر بالنظر الى الجواب اين بدل متى وهو سؤال عن حالة تعرض
الشيء بسبب نسبته الى مكانه وكونه فيه وكان متى وقع سهوا
من الناسخ ويؤيده انه نقل الصدوق رحمه الله هذا الحديث بعينه
في عيون اخبار الرضا عليه السلام مع تغيير يسير عن احمد بن ابي نصر و
فيه اين كان بدل متى كان وكيف كان اي هو على اي وصف وكيفية من
الكيفيات المتكيفة التي لا يخلو موجود من الموجودات عنها وعلى اي
شيء كان اعتماده فقال ابو الحسن عليه السلام ان الله تبارك وتعالى
اين الاين بلا اين وكيف الكيف بلا كيف اي خلق ماهية الاين
والكيف وافاض الوجود عليها فهو بلا اين ولا كيف لاستحالة
اتصافه بخلقه وايضا قدم كونه في الاين وعدم اتصافه بالكيف
قبل ايجادهما يجب ان يكون كذلك لاستحالة اتصافه بالنقص فلا
يجوز ان يتصف بنقيض ذلك بعد ايجادهما لاستحالة انتقاله مطلقا
فضلا عن الكمال الى النقص وبهذا تم الجواب عن السؤال الاول
والثاني سواء وقع في السؤال الاول اين او وقع متى اما الاول
فظاهر واما الاخير فلوقوع التلازم بين الزمان والمكان حتى انه
قيل كلما كان الشيء في الزمان كان في المكان وبالعكس فاذا افاد عليه السلام انه
تعالى شانه ليس في مكان فقد افاد انه ليس في زمان ايضا بطريق

الكناية

الكناية والكناية ابلغ من التصريح وبالجملة افاد انه ليس في زمان مع
[illegible] ليس في مكانه وبقي الجواب عن السؤال الثالث
فاشار اليه بقوله وكان اعتماده على قدرته قال القاضي العضد القدرة
هو التمكن من ايجاد الشيء وقيل صفة تقتضي التمكن وقيل قدرة الانسان
هيئة يتمكن بها من الفعل وقدرة الله عبارة عن نفي العجز عنه
والقادر هو الذي ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل والقدير الفعال
لما يشاء على ما يشاء ولذلك قلما يوصف به غير الباري جل شانه و
اشتقاق القدرة من القدر لان القادر يوقع الفعل على مقدار
قوته او على مقدار ما تقتضيه مشيته وقال الصدوق في عيون
اخبار الرضا عليه السلام يعني عليه السلام بقوله وكان اعتماده على قدرته اي
على ذاته لان القدرة من صفات ذات الله تعالى فقام اليه الرجل
فقبل راسه وقال اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله
وان عليا وصي رسول الله والقيم بعده بما اقام به رسول الله
من النواميس الالهية والقوانين الشرعية والاحكام الربانية
والاخلاق النفسانية والمراد بكون علي عليه السلام قيما بعده انه الذي
قام باجراء هذه الامور على الخلق وتقلد سياسة امورهم بامر محمد صلى الله
عليه وآله وانكم الائمة الصادقون في كل ما اخبرتموه من امور الدين
والدنيا وانتم الخلف من بعدهم الخلف من جاء بعد آخر واذا اطلق
يراد به خلف الصدق سيما اذا كان ذلك الآخر مدحا [illegible] محمد بن
يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسين بن سعيد عن القاسم
بن محمد عن علي بن ابي حمزة عن ابي بصير قال جاء رجل الى ابي جعفر
عليه السلام فقال اخبرني عن ربك متى كان سال عن اول زمان وجوده
فقال ويلك الويل كلمة يقال لمن وقع في مهلكة وقيل هو واد في جهنم
لو ارسلت فيه الجبال لذابت من حره انما يقال لشيء لم يكن متى كان
ضرورة ان حدوث الشيء مسبوق بعدمه ان ربي تبارك وتعالى

كان في الازل بلا ابتداء فلا يجوز ان يقال في حقه متى كان ولم يزل حيا
عطف على كان او حال عن اسمه والحيوة قيل هي صفة توجب صحة العلم
والقدرة وقيل هي كون الشيء بحيث يصح ان يعلم ويقدر وقال قطب
المحققين في درة التاج هي عبارة عن ادراك الاشيا وهو تعالى شانه
لما كان عالما بذاته وبمعلولاته كما هي على الوجه الاتم الابلغ كان حيا
وليست حيوته امرا زايدا على ذاته قايما بها بل هي عين ذاته
كالعلم وساير صفاته وقال صاحب العمدة الحي هو الفعال الدراك
وهو حي بنفسه لا يجوز عليه الموت والفنا وليس محتاجا الى حيوة
بها يحيى بلا كيف لان الكيفيات على اقسامها مخلوقة حادثة ومن
البين انه يستحيل ان يتصف القديم الازلي الغني على الاطلاق
بالمخلوق الحادث ولم يكن له اي ولم يكن الكيف ثابتا له والواو
اما للعطف والتفسير او للحال كان ولا كان لكونه كون كيف فعلة
كان اولا تامة بمعنى ثبت وجوده والواو للحال عن اسمه وثانيا
ناقصة وكون كيف بالرفع والاضافة اسمه والظرف المقدم خبره
يعني كان ازلا والحال انه ما كان لكونه كيف وحصوله ثابتا لكونه و
وجوده والحاصل انه ما كان كونه الازلي كونا مكيفا بكيفية بل كان
كونا منزها عن الاتصاف بها واذا كان كذلك وجب تنزهه عنه
ابدا لان ابديته كازليته وازليته كابديته ولا كان له اين اي كان ازلا
ولا كان له حيز وجهة او حصول فيهما لان ذلك من صفات الخلق
وهو منزه عن الاتصاف بها ازلا وابدا ويحتمل ان يكون المراد بها نفي
الفقرتين انه كان ازلا وما كان لكونه استعداد الاتصاف بالكيف
ولا استعداد الحصول في الاين حتى ينتقل من الاستعداد الى الفعل
بعد ايجاد الكيف والاين فيقال كيف هو واين هو تعالى الله عن ذلك
علوا كبيرا ولا كان في شيء هذا تعميم بعد تخصيص لانه كما ينفى عنه
الحصول في الاين كذلك ينفى عنه الحلول في الشيء اما الاول فقد

عرفت

لتبعية

عرفت واما الثاني فلان الحلول في الشيء هو الحصول فيه على سبيل ا
وهو على الله تعالى شانه محال لانه ان افتقر الى ذلك المحل في وجوده
وكماله لزم الاحتياج المنافي للوجوب الذاتي والغنا المطلق وان لم
يفتقر كان الحلول فيه نقصا له لان ما ليس بكمال فهو نقص وهو
جل شانه منزه عن الاتصاف بالنقص وهذا رد على النصارى القايلين
بحلوله في عيسى عليه السلم وعلى بعض المتصوفة القايلين بحلوله
في العارفين ولا كان على شيء على سبيل الاستقرار عليه لانه
لو كان على شيء لزم الافتقار والنقص واختصاصه بجهة معينة
وخلو بعض الجهات عنه وهو محال وفيه رد على من تشبث بالظواهر
مثل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله تعالى اليه
يصعد الكلم والعمل الصالح يرفعه ولا ابتدع لمكانه مكانا الظاهر — الطيب صح
ان المكان الاول مصدر والمراد انه ما اوجد لكونه مكانا اذ
لو كان كونه مكانيا لما كان بلا مكان اصلا فلما كان بلا مكان قبل ايجاد
المكان علم انه ليس مكانيا او المراد انه ما اوجد لعلو كونه ومرتبة
جلاله مكانا يحصره ويحيط به وانما قلنا الظاهر ذلك لانه يمكن
ان يكون المكان محمولا على الظاهر ويكون الكلام لدفع توهم من يتوهم
ان له مكانا باعتبار انه موجود وكل موجود له مكان وتوجيه
الدفع ان مكانه بزعمك موجود وليس له مكان فاذا كان الشيء
المخلوق ليس له مكان فالخالق له كان اولى ان لا يكون له مكان ولا
قوى بعد ما كون الاشيا ليس الغرض من تكوينها تحصيل كمال
قوته والاستعانة بها في سلطانه على ند مناو او شريك مكابر
او ضد منافر بل كونها لاظهار علمه وحكمته وانفاذ قدرته
وقوته وامضاء تقديره وتدبيره ولا كان ضعيفا قبل ان يكون
شيئا فلم يكونه ليجبر ضعفه وتشديد قدرته ودفع العجز عنه
كما يفعله المشتاق منا لتحصيل القوة والقدرة على تحصيل الحظ

وصرف العجز عن نفسه لانه انما يحتاج الى ذلك العاجز الناقص
فى القدرة والقوة واما الله تعالى شانه فقدرته التى هى عبارة
عن كمال القدرة وتمامها ويقابلها الضعف تامة كاملة قاهرة ازلا
وابدا لا يعلم كمالها وتمامها وحقيقتها الا هو وهو القوى المطلق
الذى كل شىء مقهور تحت حكمه وقدرته ان شا اوجده وابقاه
وان شا اعدمه وافناه من غير ان يتغير بذلك قوته فى الشدة
والضعف ولا كان مستوحشا اى مغتما بتفرده والاستيحاش
ضد الاستيناس قبل ان يبتدع شيئا فلم يبتدع الخلق ليستانس
بهم ويرفع عن نفسه الم الوحشة لان الوحشة من توابع المزاج
ولواحق الحيوان الذى ياخذ من جنسه او من غير جنسه انيسا يانس
بصحبته ويغتم بفقده والله سبحانه منزه عن ذلك ولا يشبه شيئا
مذكورا فى الاشيا وحدودها وصادقا عليه اسم الشى لتنزهه
تعالى عن المشابهة بخلقه فى ذاته وصفاته اذ الوجوب الذاتى تابى
عن الاتصاف بصفات الامكان ولواحقه ولا كان خلوا من الملك قبل
انشائه ولا يكون منه خلوا بعد ذهابه وذلك لان وجود الشى
وان كان متاخرا عن عدمها ومتقدما على ذهابها وفنائها لكن ان
وقت الا متاخر عن وقت عدمه ومتقدم على وقت ذهابه و
فنائه لتحقق الترتيب والتقدم والتاخر والتوسط بين اجزاء
الزمان بالذات وبين الزمانيات بالعرض الا ان نسبته تعالى الى المتقدم
والمتاخر والمتوسط من الزمان والزمانيات نسبة واحدة لا
يصلح ان يتعرض لها بالنظر اليه قبلية وبعدية وحالية وماضوية
واستقبالية لان هذه الامور تلحق الزمان لذاته والزمانيات بتوسطه
وقد ثبت انه تعالى منزه عن الزمان ولواحقه فلا يجرى فيه شى
من لواحقه ولا يجوز ان يقال نسبته الى الازل متقدمة على نسبته
الى الابد ونسبته الى وقت انشا الملك متاخرة عن نسبته الى ما قبل

نشاهد

ذلك الوقت ومتقدمة على ما بعده وكذا لا يجوز ان يقال كونه مالك
الملك حصل له حين انشائه ولم يكن له قبله ولا بعد ذهابه ولا
ان يقال كونه عالما بالملك محيطا به لم يكن قبل انشائه ولا بعد ذهابه
بل الاشيا كلها كليها وجزئياتها حاضرة بذواتها وصفاتها عنده
ازلا وابدا لا باعتبار انها كانت قديمة لبطلان ذلك بل باعتبار انه لا يجرى فيه
عز وجل الزمان واحكامه الا ان الوهم لانه بالمحسوسات وانسه
بالزمانيات يتابى عن قبول ذلك وتخيل ان الشى كيف يكون حاضرا
عنده قبل كونه قياسا له تعالى بخلقه فان ما حضر عندنا الآن ولم يكن
حاضرا عندنا فى الزمان فيختلف نسبته الينا ونسبتنا اليه بالتقدم والتاخر
والحضور وعدمه واما العقل الصريح والذهن الصحيح اذا عرى
عن شبهات الاوهام وجرد البارى عن توابع الامكان ولواحق الزمان و
لاحظ انه لا امتداد فى جانب قدس الحق وان الامتداد انما هو فى
هذا العالم يحكم حكما جازما بانه تعالى عالم قادر مالك قاهر قبل ايجاد
الخلق وبعده وبعد افنائه بلا تغير ولا تبدل ولا انتقال من حال
الى حال ويمكن ان يقال المراد من لفظ الملك فى قوله عليه السلام ولا كان
خلوا من الملك قبل انشائه السلطنة وبعضهم الخالق والمملوك
على سبيل الاستخدام والمقصود انه لا يخلو من السلطنة قبل ايجاد
الخلق اذ سلطنته بعلمه وقدرته على الممكنات عند احكام الصنعة عليهم
سوا اوجد الممكنات او لا لم يزل حيا بلا حيوة قايمة بذاته وفيه تنزيه
لحيوته عن التشابه بحيوة خلقه فان حيوة خلقه صفة زايدة على
ذواتهم منشا لعلمهم وقدرتهم واما حيوته تعالى فعين ذاته باعتبار
انه يصدر عنه افعال الاحيا على وجه الكمال وملكا قادرا قبل
ان ينشى شيئا اما انه ملك فلما عرفت انه لا يكون خاليا من الملك
قبل انشائه واما انه قادر فلان القادر هو الذى ان شا فعل
وان شا لم يفعل وهو الله سبحانه كذلك لان فعله مترتب على

السابق م

ارادته ومشيته اذا اراد شيئا يقول له كن فيكون وملكا جبارا
بعد انشائه للكون في تعلق الانشاء بالكون اشارة الى الجعل البسيط
باختصاص الوجودات وفي صحة تعلق الجعل بالماهيات كلام طويل مذكور في
موضعه والجبار من اسمائه تعالى مبالغة من الجبر لانه يجبر مفاقر الخلق
ويكفيهم اسباب الرزق ويصلح نقايص حقايق الممكنات باعطاء الوجود
وما يتبعه من الخيرات والكمالات ولانه يجبر طبايع الموجودات على لوازمها
واثارها التي ليست في وسعها وقدرتها ولانه يجبر الممكنات على الطاعة
والاشياء تسبح له من في السموات والارض طوعا وكرها وظلالهم با
لغدو والاصال اولانه يقهر الاشياء في الايجاد ويوجدها كيف يشاء
والله خالق كل شيء وهو الواحد القهار اولانه لا يناله لعلوه ايدي
المتكبرين من قولهم للنخل الطويل العالي جبار لبعده عن تناول اليد او
لانه يكسر اعناق الجبابرة ويقمع شوكة القياصرة بالنوايب والمصايب
فليس لكونه كيف ولا له اين اي الكيف والاين خلقان من خلقه فلو
لكونه كيف واين لكان هو محتاجا الى خلقه في ملكه وقدرته وانه
ينافي كونه ملكا قادرا جبارا على الاطلاق قبل الانشاء وبعده ولا
له حد عرفي لانه لا اجزاء له والحد العرفي انما يتالف من اجزاء
الحقيقة ولا لغوي وهو النهايات المحيطة بالجسم والجسمانيات
مثلا فيتقف عندها لان ذلك من لواحق الكم وتوابعه والواجب
بالذات ليس بكم ولا محل له فامتنع ان يوصف بالنهاية ولا يعرف
بشيء يشبهه هذا في اللفظ خبر وفي المعنى نهي عن تشبيهه بخلقه و
ادعا معرفته بذلك ردا على الفرق المجسمة والمصورة تعالى الله
عما يقول الظالمون ولا يهرم لطول البقاء الهرم بالتحريك كبر السن
وقد هرم الرجل من باب لبس واهرمه الله فهو هرم ووجه ذلك
ان الهرم انما يحصل بتغير المزاج وانفعاله وانكسار القوى وضعفها
لطول الزمان وتوارد نوايبه وتواتر مصايبه والله سبحانه منزه عن ذلك

لازمان

لازمان وليس له مزاج ولا يعرض له انفعال وانكسار وضعف ولا يصعق لشيء
اي لا يفزع اولا يموت ولا يغشى عليه للخوف من شيء لانه تعالى فوق
كل شيء قاهر عليه يقتدر على اعدامه طرفة عين بل اقل من ذلك
فكيف يصعق خوفا منه ولان الصعق تابع للانفعال وهو سبحانه
منزه عنه بل لخوفه تصعق الاشياء كلها ناطقها وصامتها و
نباتاتها وجماداتها وجسمانياتها ومجرداتها وعلماؤها لا شبهة فيه فان
من رفع حجاب الغفلة بينه وبين ربه ونظر الى كمال كبريائه وعظمته
وقدرته وقهاريته وغنائه عن الخلق ثم نظر الى حال نفسه و
غاية فقره وفاقته وعجزه وشدة احتياجه اليه سبحانه ونظر الى
ما ياتي عليه في القبر والحشر من احوال البرزخ واهوال القيمة و
هو لا يدري امن اهل الكرامة والثواب اومن اهل الخذلان والعقاب
لصار مغشيا عليه من الخوف او ميتا فجاءة ولكن قساوة القلوب
في الاكثر جعلتها فارغة من الخوف بل صيرتها اشد من الحجارة كما
قال سبحانه ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة او اشد
قسوة وان من الحجارة لما يتفجر منه الانهار وان منها لما يشقق فيخرج
منه الماء وان منها لما يهبط من خشية الله وما الله بغافل عما تعملون
كان حيا بلا حيوة حادثة اي مسبوقة بالعدم لان حيوته لو
كانت حادثة لكان تعالى شانه قبل حدوثها غير حي وكان محتاجا
في حدوثها له الى غيره ضرورة ان الشيء لا يقدر على ايجاده
نفسه وكان قابلا للتغير ومحلا للحوادث واللوازم كلها باطلة
بالعقل والنقل والفرق بين هذا الكلام وبين ما سبق انه نفي
بهذا الكلام ان يكون له حيوة حادثة ونفي بما سبق ان يكون له
حيوة قديمة زايدة على ذاته ولا كونه موصوف النفي راجع
الى القيد والمراد انه ليس له وجود موصوف بكونه زايدا عليه
لان وجوده عين ذاته او بكونه في زمان او مكان لان وجوده منزه

عنها والمراد انه ليس له وجود موصوف بحد وحد حقيقي يعنى
ذاتيا له او بحد ونهاية اذ ليس لوجوده اجزاء ولا حد ولا نهاية
وبالجملة وجوده لا يتصف بصفة اصلا كما لا يتصف ذاته بها
اذ كل صفة مغايرة للموصوف لان قيام الصفة بالموصوف وقيام
الموصوف بذاته لا بالصفة واذا كان بين الصفة والموصوف مغايرة
فلو اتصف وجوده بصفة لزم التكثر والاحتياج المنزه عنهما
عالم القدس وجلال الحق ولا كيف محدود والظاهر انه اراد
بالكيف المعنى المعروف والنفي راجع اليه لوجوب تنزيهه تعالى
عن الكيفيات التي هي من خواص خلقه وانما وصفه بما هو من
لوازمه اعني المحدودية بالنهاية او الحد الحقيقي او تعاند
الافراد على سبيل التعاقب للاشعار بان هذا الوصف في
الحقيقة علة لوجوب تنزيه الحق عن الموصوف به لبراءته
عن الحد والنهاية وقبول تعاند افراد الكيف عليه ويحتمل
ان يراد بالكيف المعنى الاعم الشامل لمطلق الصفات والنفي
ح راجع الى المجموع باعتبار القيد فيكون فيه اشارة الى ان له
كيفا غير محدود اعني الصفات اللايقة بذاته تعالى وان
اطلاق الكيف عليه على سبيل التجوز وقد اشار اليه ابو
عبد الله عليه السلام في باب اطلاق القول بانه شيء بقوله ولكن
لابد من اثبات ان له كيفية لا يستحقها غيره ولا يشارك فيها
ولا يحاط بها ولا يعلمها غيره ولا اين موقوف عليه ضمير المجرور
المجرور ايضا راجع اليه سبحانه ومعنى وقوف الاين عليه احاطته
به او راجع الى الاين ومعنى وقوفه على الاين استقراره فيه
وذلك لاستلزامه ان يكون تعالى شانه محتويا بالحواية و
متحيزا بحيز ومستقرا في جهة وكل ذلك محال بالضرورة ولا
مكان جاوز شيئا ضمير جاوز اما راجع الى المكان والوصف

للكشف

للكشف والايضاح او راجع الى الله سبحانه بحذف العايد وذلك
لان كونه حالا في المكان ومجاوزا فيه لشيء تابع للجسمية
ومستلزم النقص اللازم للامكان فليس سبحانه في الاين والمكان
بمعنى الوقوف عليهما والحلول فيهما وهو في كل اين ومكان بمعنى
العلم والاحاطة وهذا تاكيد للسابق ويمكن الفرق بينهما بان المقصود
هنا نفي ان يكون في مكان وفي السابق انه لا يجوز ان يسال عنه باين
ويقال اين هو وقال المحقق اين سؤال عن مكان اذا قلت اين زيد
فانما تسال عن مكانه او باعتبار الوصف فان المقصود هنا نفي
ان يكون بها وحد الشيء دون شيء باعتبار كونه في مكان قريب
من الشيء الاول والمقصود في السابق نفي ان يكون واقفا على المكان
حالا فيه والله اعلم بل حي يعرف الفعل اما على البنا للفاعل اي يعرف
الاشيا والامكنة وما فيها قبل ايجادها وبعده والاعراض ابيح وجه
ظاهر كانه قال وليس له مكان بمعنى الحلول فيه بل هو حي في جميع
الامكنة بالمعرفة والاحاطة بها او على البنا للمفعول بمعنى بل هو
معروف في جميع الامكنة او معروف عند اولي الالباب بتعقل
صرف بريء عن علايق المواد مجرد عن ادراك الحواس وتوابع
ادراكاتها من الوضع والاين والمكان والاعراض على هذا اظهر
وملك لم يزل ذكر الملك ثلث مرات الاول لبيان انه ملك قبل الانشاء
والثاني لبيان انه ملك بعد الانشاء والثالث وهو هذا لبيان انه ملك ازلا
واذا كان ملكا ازلا كان ملكا ابدا فهو ملك دائما وسلطانه اولا بلا غاية
واخرا بلا نهاية له القدرة والملك تقديم الظرف لقصد الحصر لانه
الفرد الكامل على جميع الاشيا اذ كل موجود فهو منته في سلسلة
الحاجة اليه وهو تعالى مبدء وجوده وساير ما يعد سببا له فانما هي وسائط
بجعله وله الملك على الاطلاق وكل مالك مع ما في يده فهو مملوك له
فاذن لا قدرة ولا ملك في الحقيقة الا له انشأ ما شاء حين شاء بمشيته اي

بمجرد مشيته وارادته بلا آلة ولا حركة ولا روية ولا مادة فقد
ظلم نفسه وكفر بالله العظيم من قال انه فاعل بالايجاب لا قدرة له على
فعله ومن قال انه لم يوجد الاشياء ابدا ولم يقدر على ايجاد غيره
ومن قال انه يحتاج في خلق شيء الى مادة فان ذلك ليس من صفة
ذي الجلال شانه لا يحد ولا يتبعض باجزاء مقدارية لان الحد بل التحدد
والتبعيض له جزء وكل ذي جزء مفتقر الى جزئه الذي هو غيره
وكل مفتقر الى غيره ممكن في ذاته وكل ممكن في ذاته يفتقر في وجوده
الى غيره والواجب الوجود لانه لا يفتقر الى شيء اصلا لا في وجوده
ولا في غيره ولا يفنى يريد ان وجوده ازلي ابدي سرمدي لا يطرأ
عليه العدم والفناء لان الوجوب الذاتي والقدم مناف لطريان
الفناء والعدم ولان الفناء اما لانقطاع القوة المزاجية او لميل كل
شيء بطبعه الى مبدائه ليعود اليه كما بدأ منه او لاعدام الفاعل اياه
او لطريان شيء آخر من الحوادث عليه وكل ذلك عليه سبحانه محال
كان اولا بلا كيف ويكون آخرا بلا اين اوليته عبارة عن كونه قبل
كل وجود الممكنات وآخريته عبارة عن بقائه بعد فنائهم وما
وقع في بعض الروايات من نفي الاولية والآخرية عنه فالمعنى
المقصود منه نفي الاولية والآخرية الزمانيتين واقتران
سلب الكيف مع الاولية وسلب الاين مع الآخرية انما
لجودة الذكر لا لامر تقتضيه اذ لو عكس لكان ايضا صحيحا ولكن
المختصة صح — اقدام الوهم الى اعتبار الكيف له مثل زيادة الصفات القائمة به في
مرتبة الاولية الحاصلة قبل ايجاد الاين والاينيات اظهر من اقدامه
الى اعتبار الاين له في تلك المرتبة فلذلك ذكر سلب الكيف مع
الاولية ويمكن ان يقال اوليته عبارة عن اعتبار كونه مبدأ
لكل موجود وآخريته عبارة عن اعتبار كونه غاية ومقصدا
لكل ممكن والحاصل انهما اعتباران اضافيان يحدثهما العقل لذاته

المقدسة

المقدسة وذلك انك اذا لاحظت ترتيب الموجودات في سلسلة الحاجة
اليه سبحانه وجدته بالاضافة اليها انه اول اذ ينتهي احتياجها في سلسلة
الحاجة الى غنائه المطلق فهو اول بالعلية والشرف واذا اعتبرته
بالنظر الى ترتيب السلوك ولاحظت منازل السالكين في منازل
عرفانه وجدته آخرا اذ هو آخر ما يرتقي اليه درجات العارفين
ومعرفته والوصول اليه هي الدرجة القصوى والمنزلة الاخرى
السالكين في حيز الامكان وعلى ما ذكرنا لابد ان كل ما يصح له
الصفات كان له تعالى استحقاق واحد لجميعها دائما ولا يكون استحقاقه
لبعضها سابقا على استحقاقه لبعض آخر فلا يصح ان يقال مثلا
استحقاقه للقادرية قبل استحقاقه للعالمية ولا استحقاقه للآخرية — للاولية قبل استحقاقه صح
لاستحالة تغير الاوصاف فيه واستحقاقها فيه دائما لابد ذلك لان
استحقاقه تعالى لها بالنظر الى ذاته سواء لا ترتب فيه ولا تقدم
ولا تاخر ولا اينا في ذلك التفاوت بحسب الاعتبار لان اعتبار
التفاوت لا يستلزم التفاوت بالنظر الى الواقع لا يقال قد ثبت
انه تعالى لا يتصف بصفة زائدة فكيف يوصف بالاولية والآخرية
لانا نقول الاولية والآخرية من الاوصاف الاضافية الصرفة
والنعوت الاعتبارية المحضة على انهما راجعتان الى السلب كالصفات
الذاتية فان الاولية راجعة الى انه ليس للموجودات مبدأ
غيره والآخرية راجعة الى انه ليس لها غاية ومقصد غيره و
اما انه تعالى بلا كيف ولا اين في لحاظ الاولية والآخرية له تعالى
فلانه لا كيف ولا اين له في مرتبة عليته للكائنات والكيف والكيفيات
والاين والاينيات بالضرورة واذا خلق الكيف والاين في تلك المرتبة
لم يحدث فيه اتصافه بهما ابدا والا لزم انتقاله من نقص الى كمال او من
كمال الى نقص وهو على الواجب بالذات محال وكل شيء هالك
الا وجهه اقتباس من القرآن المجيد وحجة لما ذكره من انه اول

بلا كيف وآخر بلا اين بيانا ذلك ان ضمير وجهه راجع اليه سبحانه
والوجه بمعنى الذات والمعنى ان كل موجود من الموجودات وان
كان ماخوذا مع الوجود فهو هالك باطل الا وابدا في ذاته لعدم
استحقاق الوجود نظرا الى ذاته القابلة للعدم الا ذاته المنزهة
عن الاحتياج الى الغير فان وجوده الواجبي لكونه عين ذاته
حق ثابت باق اذ لا بدء ومنه نشأ وجود سائر الموجودات
على النظام الافضل والتركيب الاكمل واذا كان كذلك فهو
المستحق لاولية الوجود لكونه مبدأه وآخريته لكونه غاية و
مقصدا وهو المستحق ايضا لعدم اتصافه بالكيف والاين هذا
الذي ذكرناه في تفسير هذه الاية اكل بما اشار اليه بهمنيار
في التحصيل حيث قال الحق يطلق على شيء يكون الاعتقاد صادقا
بسبب ذلك الشيء ومع صدق الاعتقاد بكون ذلك الشيء
دائما ومع دوامه يكون لذاته لا لغيره واذا كان كذلك فكل شيء با
لقياس الى ذاته باطل وبه حق وهو احق بان يكون حقا فلذلك
كل شيء هالك الا وجهه انتهى ولهذه الاية تاويل آخر ذكره
الصدوق في اول كتاب الاعتقادات حيث قال ومعنى قوله في
الاية الوجه والوجه الذي يوتى الله منه ويتوجه به اليه و
هذا الذي ذكره رحمه الله نقله المصنف في باب النوادر عن ابي
عبد الله عليه السلام له الخلق والامر اي له ايجاد الاشياء لا يشاركه احد
وله الامر الذي لا يتأبى منه شيء والمشهور ان الاول
اشارة الى عالم الخلق وهو عالم الجسم والجسمانيات والثاني اشارة
~~الى عالم الامر وهو عالم الجسم والجسمانيات~~ والثاني اشارة
الى عالم الامر وهو عالم الروح والروحانيات ولا يبعد ان
يراد بالاول خلق الممكنات مطلقا وبالثاني وضع الشرائع
والامر التكليفي تبارك الله رب العالمين اي تنزه عن

النقصان

الله صح

لنقص

النقصان والاتصاف بصفات الامكان الذي احكم عالم الخلق واخرجه من حد
الى حد الكمال وربى كل شيء واعطاه ما يليق به من الصفات والاحوال
فويلك ايها السائل اعاد كلمة الويل لشدة غيظه عليه السلم من ان
لما سمع منه في شأن الباري ما لا يليق به ان ربي لا تغشاه الاوهام
الغشاء الغطاء والغشيان بالكسر الاتيان تقول غشيته اذا اتيته يعني
لا تأتيه الاوهام ولا تحيط به اذ الوهم انما يدرك المعاني الجزئية
المتعلقة بالمحسوسات ويمكن ان يراد بالاوهام النفس وقواها
لان النفس في معرفة الصانع كالوهم فان ما احاطت به ليس هو
الصانع جل شأنه ولا تنزل به الشبهات لان الشبهة انما تحصل من
مزج الباطل بالحق وعدم التمييز بينهما والله سبحانه عالم السر والخفيات
فلا يتنزل في ساحة علمه الجهل والشبهات ويحتمل ان يراد انه لا ينزل به
شبهة الاوهام فان كل ما شأنه الوهم فهو بعيد عن قدسه جل
ذكره ولا يحار من شيء اما من حار الرجل يحار حيرة اذا تحير في امره
ولم يعرف وجه الفصل فيه فهو حيران فيكون فيه اشارة الى كمال
علمه بالاشياء او من اجاره بالجيم يجيره اجارة اذا اغاثه من شدة و
انقذه منها ولا يجار من بمعنى التفعل يعني انه سبحانه لا ينزل به
مصائبه حتى يغيثه احد وهو الذي يغيث من يشاء ويحرسه وقد
اشار اليه جل شأنه بقوله قل من بيده ملكوت كل شيء وهو يجير
ولا يجار عليه اي لا يغيثه ولا يمنع منه احد وتعديته بعلى لتضمين
معنى النصرة ولا يجاوزه شيء اما بالجيم والزاء المعجمة اي لا يسبق
عليه شيء ولا يغلبه في ارادته ولا قدرته وذلك من صفات الانبياء او لا يتجاوز
شيء عن حكمه وقدرته لان حكمه جار على جميع المخلوقات وقدرته
شاملة لجميع الممكنات واما بالجيم والراء المهملة اي لا يستقر شيء في جواره
اذ ليس له مكان ونسبته الى الاماكن بالعلم والاحاطة على السواء ولا
تنزل به الاحداث اي لا تنزل به نوائب الدهر وحوادثه لانه

ليس بمنافي ولاستحالة انفعاله عن الغير وتغيره من حال الى
حال ولا تتبدل به الاعراض لاستحالة ان يكون محلا للعوارض و
لا يسأل عن شيء فعله او لم يفعله لانه مالك قوي على الاطلاق
وسلطان عظيم بالاستحقاق ومتفرد بالعظمة والجبروت وعليم
خبير بالملك والملكوت وكل ما سواه فهو مملوك له وليس للمملوك
ان يسأل مالكه لم فعلت هذا وتركت ذاك سيما اذا كان المالك عدلا
عليما بالمصالح والمفاسد كلها ولا يندم على شيء فعله او تركه لتمام
امره وكمال علمه واستقامة فعله وانفاذ حكمه فلا يعرضه فيما قضاه
غلط ولا يلحقه فيما قدره شك وندامة لان ذلك من توابع نقص
العلم ولوازم قبوله للشدة والضعف وهو سبحانه منزه عن جميع
ذلك ولا تأخذه سنة ولا نوم لانهما من خواص الحيوانات القابلة
للفتور والتعب والراحة اذ السنة فتور يعرض القوى قبل النوم
وسببها وقوف الاعضاء عن العمل بسبب تحلل الارواح البدنية
وضعفها ورجوعها الى الاستراحة والنوم حال يعرض الحيوان من
استرخاء اعصاب الدماغ من رطوبات الابخرة المتصاعدة بحيث تقف
الحواس وتتعطل عن افعالها لعدم انصباب الروح الحيواني اليها
له ما في السموات وما في الارض وما بينهما من المجردات والمركبات
وغيرها وما تحت الثرى اي التراب الذي ينتهي به الارض
والغرض من ذكر الابيات نفي تشبيهه بخلقه والدلالة على كمال
قدرته وابديته وتفرده في الالهية والربوبية وتوحده في المالكية
ولقد راعى عليه السلام في هذا الحديث حفظ المقصود وهو تنزيه
الواجب عن صفات خلقه من ان يتعلقه وهم المخاطب بنفيه با
لكلية حيث كلما نفى عنه صفات لا يليق به اردفها بذكر صفات
لا يليق لشأنه [illegible] وهي الدال نفي الصفات باعتبار نفي الموضوع
[illegible] عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه

دفعة قال اجتمعت اليهود الى رأس الجالوت وهو من اعلمهم علما
واحبارهم وقيل الرأس سيد القوم ومقدمهم وجالوت اسم
اعجمي والمراد به مقدم بني الجالوت في العلم فقالوا له ان هذا الرجل
عالم يعنون به امير المؤمنين عليه السلام فانطلق بنا اليه نسأله فاتوه
فقيل لهم هو في القصر فانتظروه حتى خرج وفي بعض النسخ حتى يخرج
وهو يفتقر الى اعتبار حذف في الكلام كما لا يخفى على العارف بالعربية
فقال له رأس الجالوت جئناك نسألك قال سل يا يهودي عما بدا لك
فقال اسألك عن ربك متى كان لما سأل عن زمان وجوده وكان
السؤال عنه مختصا بالموجودات الزمانية التي لا تخلو من كونها
وكيف وكم ونهاية وقبل وبعد نفى عليه السلام عنه تعالى هذه
المعاني للتنبيه على انه لا يصح السؤال عنه بمتى فقال كان بلا
كينونية اي بلا كون حادث قال الجوهري تقول كان كونا وكينونة
شبهوه بالحيدودة والطيرورة من ذوات الياء ولم يجئ من ذوات
الواو على هذا الا احرف كينونة وهيعوعة وديمومة وقيدودة
واصله كينونة بتشديد الياء فحذف كما حذف من هين وميت
ولولا ذلك لقالوا كونونة ثم انه ليس في الكلام فيعلول واما الحيدودة
فاصله فعلولة بفتح العين فسكنت ولعل المراد ان وجوده تعالى
شانه نفس ذاته المقدسة القديمة باعتبارها مبدأ للآثار العجيبة
والافعال الغريبة وليس وجوده حادثا ولا زائدا حتى يسأل عنه
بمتى اذ لو كان حادثا او زائدا فاما ان يكون منه او من غيره والاول
باطل لاستحالة ان يكون الشيء علة لوجود نفسه ولاستلزامه تحقق
الوجود قبل تحققه وكذا الثاني لامتناع احتياج الواجب بالذات
في وجوده الى الغير كان بلا كيف كان المراد انه كان بلا صفة زائدة
عليه والا لزم تعدد الواجب ان كانت تلك الصفة واجبة بالذات
واحتياجه الى الغير ان كانت ممكنة او المراد انه كان ولم يكن كونه

مكيفا بكيفية اصلا فلا يسال عن كونه بمعنى لان هذا السؤال انما
يتوجه لو كان له كيفية كما لم يزل بالاكم متصل ومنفصل مثل الجسم
والسطح والخط والزمان والعدد والحاصل ان كونه لم يزل
منزه عن الكمية الامتدادية والعددية لان الكمية امر عرضي
والوجود الازلي برئ منه ولان الكم مطلقا يقبل القسمة
والتجزية والمساواة واللامساواة وقد تنزه قدس الحق الثابت
الازلي عن قبول هذه الامور وبلا كيف لعل المراد بسلب الكيف
هنا سلب جنسه الشامل للكيفيات المحسوسة والكيفيات الاستعدادية
والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكم وفي
السابق سلب صفاته تعالى باعتبار الزيادة او المراد به من
سلب الكيفيات المختصة بالكم بقرينة مقارنته معه وفي السابق
سلب ما عداها من الاقسام الثلثة الاول او المراد به هنا انه لم يزل ذاته
غير مكيفة بكيفية وفي السابق ان كونه ووجوده غير مكيف بها
وعلى التقادير لا يلزم التكرار مع ان الاتحاد والتاكيد ايضا
محتمل كان ليس له قبل لاستحالة حدوثه وكونه مبدا لجميع
الموجودات على تفاوت مراتبها في الوجود والكمال فليس شئ
منها قبله هو قبل القبل بلا قبل اى هو قبل كل من يعرض له
القبلية من غير ان يكون شئ قبله والحاصل انه متقدم على كل
ما له تقدم على شئ من غير ان يتقدم عليه شئ يعنى هو الاول
على الاطلاق ولا شئ قبله لما عرفت من وجوب انتهاء سلسلة
الوجود والحاجة اليه ويحتمل ان يكون المراد انه قبل كل من يتصف
بالقبلية ولا يتصف هو بها لامتناع اتصافه بالتقابل قبليته
عبارة عن عدم تقدم شئ عليه او المراد انه قبل كل شئ و
ليست قبليته قبلية زمانية بل قبلية سرمدية ولما لم تكن
قبليته المطلقة ظاهر الدلالة على بقاء وجوده ابدا وعدم

انتهائه

انتهائه في جانب الابد الى غاية وعلى كونه ازلا وعدم انتهائه
في جانب الازل الى نهاية اشار اليهما بقوله ولا غاية ولا منتهى
بالجر عطفا على قبل والمنتهى النهاية وقد يطلق على امتداد حتى
لها يعنى هو قبل القبل بلا غاية ينقطع وجوده عند البلوغ اليها
لان انقطاع الوجود من لواحق الامور الزمانية الحادثة الكائنة
الفاسدة وقد بينا انه تعالى ليس بزمانى وايضا هو واجب
الوجود فيمتنع ان ينقطع وجوده ويلحقه العدم وكذلك امر
بلا نهاية ينتهى اليها وجوده في جانب اوليته والا لكان مسبوقا
بالعدم وهو على واجب الوجود لذاته محال وينبغى ان يعلم
ان الغاية كما صرح به علماء العربية وغيرهم لها معان الاول
النهاية والثانى المسافة الملحوظة منها الامتداد الكمى والثالث
الباعث على الفعل وهو الذى يسمى بالعلة الغائية وهو
قد يكون في الوجود الخارجى متاخرا عنه مثل التاديب في قولنا
ضربت تاديبا وقد يكون متقدما عليه مثل الجبن في قولنا قعدت
عن الحرب جبنا وقد تكرر ذكر الغاية في هذا الباب والعاقل
اللبيب يعرف من هذه المعانى ما يناسب كل موضع انقطعت
عنه الغاية اى انقطعت عنه المسافة الحدية والفعلية او تلاشت
عن وجوده النهاية وبانت قبل الوصول اليه وهذا تاكيد لما
او انقطعت عنه العلة الغائية ولم تتجاوزه الغاية لاخرى فوقه الغايا فوقه لأنه غاية
كما اشار اليه بقوله وهو غاية كل غاية لانه تعالى آخر ما يقصده
الناس الكون في سكناتهم وغاية ما يطلبه العارفون في حركاتهم في
الوصول اليه بل هو غاية فوق غاياتهم ومآربهم ومقصد فوق
مراداتهم ومطالبهم كما دل عليه قوله تعالى وان الى ربك المنتهى
وقوله تعالى والى الله مرجعكم جميعا وقول امير المؤمنين عليه السلام وانت
المنتهى فلا محيص عنك وانت الموعد لا منجاء منك يعنى الا اليك و

والمنتهى هو الغاية وبالجملة هو الله تعالى غاية لكل موجود ونهاية لكل
غاية ومقصود ومرجع لكل مضطر مطرود ولا معدل عنه ولا
مقصد فوقه ولا ملجأ الا هو ولا منجا منه الا اليه فقال يا رأس
الجالوت امضوا بنا فهو اعلم مما يقال فيه اى وصف ربه ولعل اليهودي
لم يفهم حقيقة كلامه معدن العلوم النبوية ومخزن الاسرار الالهية
فلذلك لم ينظر اليه بعين الطاعة والانقياد او فهمه ولكن اعرض
عنه للرياسة والعناد والله ولي التوفيق واليه هداية الطريق
وبهذا الاسناد ليس لهذا مرجع لما هو كانه اراد بهذا الاسناد عن
احمد بن محمد بن خالد عن احمد بن محمد بن ابي نصر عن ابي الحسن
الموصلي عن ابي عبد الله عليه السلام قال جاء حبر من الاحبار الحبر بالكسر
او الفتح عالم من علماء اليهود وبكسر الحاء لا غير يجمع على الافعال دون
الفعول وهو الراجح عند الفقهاء وتوقف الاصمعي في الترجيح و
قال ابو عبيد والاصمعي انه الحبر بالفتح ومعناه العالم بتحبير
الكلام والعلم وتحسينه ويرويه المحدثون كلهم بالفتح الى امير
المؤمنين عليه السلام فقال يا امير المؤمنين خاطبه بذلك على الرسم و
العادة والا فاليهود لا يعتقدون بامامته الامة متى كان ربك
فقال له ثكلتك امك ثكلت المرأة ولدها فقدته والثكل
كذا في المغرب والدعاء بذلك شايع عند العرب وان لم يكن الامر
عن جودة ومتى لم يكن حتى يقال متى كان يمكن ارجاعه الى نفي
استفهام تقريري لو صح السؤال عنه بمتى كان صح السؤال عنه بمتى لم يكن والتالي باطل
لتقدم مثله اما بيان الشرطية فلانه متى كان سؤالا عن اول
وجوده وكما كان الشيء حادثا وقت كان عدمه ما قبله
فكما صح ان يقال متى كان صح ان يقال متى لم يكن واما بطلان اللزوم
فلان وجوده قديم ازلي لم يكن مسبوقا بالعدم فلا يصح
ان يقال متى لم يكن كان ربي قبل القبل بلا قبل قد مر شرحه

بمتى كان صح
السؤال عنه صح

و بعد

وبعد البعد بلا بعد يعرف بالمقايسة وقد اكد كل واحد من القبلية
والبعدية بما لها فكمال قبليته سلب قبلية شيء عنه وكمال بعديته
سلب بعدية شيء عنه فلا يكون شيء قبله ولا بعده ولا غاية
اى ولا نهاية لوجوده في جهتي القبلية والبعدية لكونه ازليا
وابديا ولا منتهى لغايته اى ليس نهاية لامتداده او ليس بذي
غاية ونهاية اذ ليس له كمية مقتضية لاتصافه بالاطراف و
النهايات والقول به بالامتداد والغايات كما اشار اليه امير المؤمنين
عليه السلام في بعض خطبه بقوله ليس بذي كبر امتدت به النهايات
فكبرته تجسيما ولا بذي عظم تناهت الغايات فعظمته تجسيدا
انقطعت الغايات عنده فهو منتهى كل غاية لانه منتهى رغبة
الخلائق ومقصدهم في مهماتهم والمقاصد وفي الدعاء المأثورة
يا منتهى غاية السائلين وفي الصحيفة السجادية اللهم يا منتهى مطلب
الحاجات وسر ذلك ان لكل شيء مستقرا يستقر فيه اذا بلغ اليه و مستقر
القلوب والفؤاد الذي اذا بلغت اليه تطمئن ولا تطلب سواه هو الله
تعالى شأنه فقال يا امير المؤمنين افنبي انت لعل منشأ الاستفهام
ان السائل كان قد قرأ في الكتب الالهية ان ما ذكره عليه السلام من
صفات الرب وانه لا يخبر به الا نبي بتعليم رباني فقال ويلك انا
عبد من عبيد محمد صلى الله عليه وآله وما ذكرته فانما سمعته
منه وهو اخبرنا به من طريق الوحي قال الصدوق رحمه الله
يعني بذلك عبده طاعة لا غير ذلك وروي انه سئل عليه السلام
اين كان ربنا قبل ان يخلق سماء وارضا فقال عليه السلام اين سؤال
عن مكان اى عن حصول شيء في المكان لا عن حقيقته تقول
اين زيد تسأل عن حصوله في المكان المعين وكان الله ولا مكان
اذ المكان امر حادث مخلوق فلا يصح ان يسأل عنه باين

علي بن محمد عن سهل بن زياد عن عمرو بن عثمان عن محمد بن يحيى عن
محمد بن سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رأس الجالوت
لليهود ان المسلمين يزعمون ان عليا من اجدل الناس اي اقواهم
في المجادلة والخصام واشدهم في المناظرة والكلام وافصحهم
بيانا واطلقهم لسانا واعلمهم في فنون العلم كلها بحيث لم يسبقه سابق
ولا يلحقه لاحق اذهبوا بنا اليه لعلي اسأله عن مسألة واخطّئه
فيها اخطأه وخطّأه اذا لم يصب الصواب كذا في تاج المصادر وخطّأه
تخطئة اذا نسبه الى الخطاء وقال له اخطأت فأتاه فقال يا امير المؤمنين
اني اريد ان اسألك عن مسألة قال سل عما شئت دل [illegible] على انه
عليه السلام بلغ حدا اخيرا في العلم وانه كان لا يخفى عليه شيء كما يدل
عليه قوله عليه السلام سلوني قال بعض العامة هو اول قايل بهذه
الكلمة ولم يقلها احد غيره وفيه دلالة على انه ليس لعلمه نهاية
قال يا امير المؤمنين متى كان ربنا قال له يا يهودي انما يقال متى
كان لمن لم يكن فكان اي لمن لم يكن موجودا فوجد فيسأل عن
زمان وجوده واما من كان موجودا في الازل قبل وجود
الزمان بلا بداية لوجوده فلا يصح ان يسأل عنه بمتى كان متى
كان الله هذا انه بدل عن مقول انما يقال وهو متى كان وتاكيد
له ويحتمل ان يكون اعادة للسؤال بعينه للمبالغة في تكذيبه
وعدم استحقاقه لثبوت ما ينافيه كما اشار اليه بقوله هو
كاين بلا كينونية كاين اي هو موجود بلا كون حادث
يدخل كونه في مقولة متى لان متى سوال عن الكون الحادث
المسبوق بالعدم وفيه ايضا تنبيه على انه ليس المراد بكونه ما
يتبادر من مفهوم الكون عند الاطلاق اعني الحدوث بل الوجود
المجرد عن الحدوث والزمان كان بلا كيف من الكيفيات المعروفة في

خلقه

خلقه لان اتصافه بها نقص لا يليق بالذات المقدسة من جميع الجهات ولما كان
هنا مظنة ان يقول اليهودي كيف يكون الشيء بلا كون حادث
وبلا كيف اجاب عنه عليه السلام على سبيل الاستيناف بقوله يكون اي
يكون جل شانه بلا كون حادث وبلا كيف بلى يا يهودي ثم بلى يا
يهودي كيف يكون بلى لان بلى آلة لاثبات ما انكره المخاطب ونفاه صريحا
او ضمنا ولما كان ما نفاه المخاطب هنا شيئين اتى عليه السلام بالاثبات
مرتين ثم اوضح ذلك بقوله كيف يكون له قبل يعني لا يكون له
قبل فلا يكون لصاحبه شيء ولا كيف لان الكيف من الاوصاف الحادثة
التي لا يتصف بها غير الحادث واما انه لا قبل له فاشار اليه بقوله
هو قبل القبل بلا غاية اي بلا نهاية في جانب الازل ولا منتهى
غاية اي لا في [illegible] ولا [illegible] ولا غاية انتهائية
ابتدائية والمقصود نفي الانتهاء عنه في جانب الابد وبالجملة نفي اولا
ان يكون له ابتداء وثانيا ان يكون له انتهاء [illegible] وثالثا ان تكون
له انتهاء [illegible] الامور
كلها [illegible] الخلق القلت
الغايات عنده [illegible] المذكورة [illegible] تكون
[illegible] لانه ينتهي
اليه جميع الغايات [illegible] عرفت انه فقال اشهد ان دينك
الحق [illegible] المطابق للواقع وتعريفه [illegible]
الحصر [illegible] بقوله وان ما خالفه باطل اي زايل غير مطابق
للواقع والظاهر ان المراد بالدين هنا ما ذكره عليه السلام من العقايد الصحيحة
في وصف الباري ويحتمل ان يراد به الشريعة النبوية وحينئذ يراد
ببطلان ما خالفه [illegible] الا مطلقا [illegible] الاول على
محمد بن يحيى عن [illegible] قال قلت لابي جعفر عليه السلام اكان الله
ولا شيء قبله ومعه والاستفهام يحتمل الحقيقة والتقدير

قال نعم كان ولا شيء قلت فاين كان يكون كانه لكونه في مبادئ التعلم
لم يقصد بذلك مجرد السؤال عن كونه تعالى في المكان بل قصده
ذلك ان كونه ولا شيء معه مستبعد لتوهمه ان له مكانا بناء على
ان الف النفس بالمتحيزات والمحسوسات اعجزها عن ادراك شيء
بلا تحيز ولا مكان ولم يعلم ان المكان ايضا شيء وليس له مكان فالتي
المكان اولى ان لا يكون له مكان ويحتمل انه كان عالما بانه لا مكان له
تعالى ولكن سال عن ذلك ليعلم منه ذلك ويهتدي الى طريق
المناظرة مع المخالفين قال وكان متكئا فاستوى جالسا دل على
عدم تبجح المتكا المطمئن المتمكن ولعل سبب الاستواء هو عروض
التغير والاضطراب له من استماع هذا الكلام فقال احلت يا
زرارة اي تكلمت بالكلام المحال وهو الذي ليس له وجه صحة
اصلا وسالت عن المكان اذ لا مكان لان المكان سواء كان بالمعنى
الذي كالارض للسرير او بمعنى البعد المجرد عن المادة او بمعنى
السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي
لم يكن موجودا في الازل فاستحال ان يسال عن الموجود الازلي بانه
في اي مكان كان وايضا الكائن في المكان بای معنى كان لا يخلو عن التجزية و
التقسيم والزيادة والنقصان وهو منزه عنها الاحد علي بن محمد
عن سهل بن زياد عن علي بن الوليد عن ابن ابي نصر عن ابي الحسن
الموصلي عن ابي عبد الله عليه السلام في بعض النسخ عن ابي الحسن الموصلي
عن ابي ابراهيم عن ابيه ابي عبد الله عليهما السلام قال اتي حبر من
الاحبار امير المؤمنين عليه السلام فقال يا امير المؤمنين متى كان
ربك قال ويلك انما يقال متى كان لما لم يكن يعني لما لم يكن فكان
والا فالمكان يشمل العدم وما الفرقة ولا يصح ان يسال عنها بمتى
كان فاما ما كان ازلا بلا سبق العدم على وجوده فلا يقال متى كان
لاختصاص هذا السؤال بالكائنات الحادثة كان قبل القبل بلا
قبل وبعد البعد بلا بعد ولا منتهى غاية لتنتهي غايته اي ليس

كان م

هو منتهى مشاهدة وهمية او حسية او عقلية او زمانية او مكانية
لتنتهي مسافته اليه ويقال هو هنالك وليس قبله حتى يسال عنه
بايت او متى وانما كونه الازلي كونه بلا ابتداء في الواقع وفي
لحاظ العقل عن وقت ام لا سمع لواحدتها فقال له الحبر انت فقال
لا امك الهبل في الصحاح الهبل بالتحريك مصدر قولك هبلته امه
اي ثكلته وفي المغرب يقال فلان هبلته امه اذا مات ثم يقال
في دعاء السوء هبلتك امك ثم استعمل في التعجب كما ثكلتك انما
انا عبد من عبيد محمد صلى الله عليه واله مطيع لاقواله
وافعاله والمقصود باب فضل الرسول على الصنعة فضل اضافيا
بالنسبة الى النبوة باب النسبة النسبة بكسرها قوة بحد
يقال نسبه ينسبه من باب ضرب ونصر نسبا بالتحريك ونسبة با
لكسر اي ذكر نسبه ووصفه احمد بن ادريس عن محمد بن عبد
الجبار عن صفوان بن يحيى عن ابي ايوب عن محمد بن مسلم عن ابي
عبد الله عليه السلام قال ان اليهود سألوا رسول الله صلى الله عليه
واله فقالوا انسب لنا ربك اي اذكر نسبه وصفه لنا حتى نعرفه
بصفته وكانهم سالوه اختبارا له بانه هل يقول شيئا من قبله
او يقول ما هو بلا تكرر في التورية فلبث ثلثا اي ثلث ساعات
اي تفصيلها [illegible] او ثلث ليال مع ايامها والليل مما يلكم حيث تجب
السماع كما صرح به بعض الافاضل في حاشيته على المطول فلا يرد
ان الوقف فيها لا وجه له لانه لا يخفى على ما هو منتظر للوحي
لانه كان لا ينطق عن الهوى وفيه حث لنا على التكلم فيما
لا يعلمون ثم نزلت قل هو الله احد الى اخرها وفيها من جوامع
التوحيد ما يعجز عنه عقول العابدين ومن لوامع التنزيه ما
يتحير فيه عقول الناظرين وقد كتب العلماء ومن الفضلاء شيئا
جمة في تفسيرها واعترفوا بالعجز عن غايتها ولم يجدوا من ذلك
مستوفا ما فيها من تسلسلها وتفكر فيها فقد رشد ومن [illegible]

عنه الخ قال جاء فيها فتش هنالك وتفتيش و ... اى ... هذا الحديث
بعضهم انه وهو ان قال هذا الله احد نسبة الرب محمد بن يحيى عن
احمد بن محمد وهو ابن خالد البرقي عن علي بن الحكم عن ابي ايوب
ومحمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى وعن محمد بن الحسين بن ابي
الخطاب وهو عطف على احمد بن محمد بن عيسى لا على محمد بن يحيى
عن ابن محبوب عن حماد بن عمرو النصيبي نسبة الى نصيبين اسم
بلد والرجل مجهول الحال عن ابي عبد الله عليه السلام انه قرأ رواية
ابي ايوب عنه عليه السلام بلا واسطة فيحتمل قال يعني حماد او ابي
ايوب ايضا على تأويل كل واحد سالت ابا عبد الله عليه السلام عن
قل هو الله احد فقال نسبة الله الى خلقه اى صفاته الذاتية
والثبوتية المنتسبة الى خلقه ليعرفوه ويميزوه بها عن غيره
من الممكنات احدا حال من الله او منصوب بفعل مقدر اى
ذكر الله في وصفه احدا لا ثاني له في الوجود والوجوب ولا
كثرة في ذاته وصفاته ذهنا وخارجا صمدا الصمد السيد المصمود
فعل بمعنى مفعول كالقبض والنقض يعني انه السيد الذي يصمد
اليه في طلب الامور والنوايل ويقصد في دفع الحوائج والنوازل
ويلاذ به في الشدة والضراء ويلتجى اليه في الشدة والرخاء ولا
يوصف به سبحانه لانه المستغني عن الغير على الاطلاق وكل
ما سواه يحتاج اليه من جهات مختلفة فانت اذا تاملت في معنى الاحد
والصمد علمت ان جميع ما ذكره عليه السلام الى قوله لم يلد متفرع عليهما
ومتفرع منهما ازليا اذ لو كان حادثا لكان الموجد له غير الصمد
لا احد ولانه واجب وجوده لذاته يستلزم ابديا الذي علته
الازل ابديا اى له عبارة عن سلب الاولية والاخرية عنه صمديا
اى ليس بجسم ولا جسماني ولا مفتقرا الى شيء بل يفتقر اليه
كل ما سواه والشيعة الامامية مثل احمد على لا ظل له اى لا سبب
عنده او لا مثال او لا ظل بالمعنى المعروف له يمسكه عن

عروض

عروض الزوال وحدوث التغير وهو يمسك الاشياء باظلتها اى
باسبابها او بصورها وغير ذلك مما ذكر ونقل عن الشيخ العارف
بهاء الملة والدين ان المراد باظلتها ارواحها انتهى ولا يبعد ايضا
بالظل هنا الكنف من قولهم فلان يعيش في ظل فلان اى في كنفه
وحفظه وصيانته يعني لا حامي له يحفظه ويصونه ويحميه
وهو يحمي الاشياء مع حاميها وحافظها ومعينها عارف بالمجهول
عند الخلق لما فيه من ... او يصدر منهم كالكاينة في الاعتقاد و
التاكد في البقاء او العدم وحصول ما قدم اليه وغيره وتقرع ذهنهم
عليهم كحقايق الاشياء واجناسها وفصولها الى غير ذلك مما
من يعلم ضجيج الوحوش في الفلوات ومحاسبها ... في الفلوات
بغير وقف عنده كل جاهل من اصحاب الملل الباطلة كالملاحدة
والدهرية وعبدة الاوثان واضرابهم فانه كلهم يعرفونه
عند نزول الشدائد والضراء وتوارد المصايب والبلاء ولا يلوذ
حينئذ بما سواه ولا يعرفون الا اياه كما اشار اليه امير المؤمنين عليه السلام
بقوله فهو الذي تشهد له اعلام الوجود على اقرار قلب ذي الجحود وهذه الامور
الحسنة من لوازم القيوم لان ازلية وجوده وصمديته وكونه
حافظا للاشياء باظلتها وعارفا بما لا يعرفها الخلق حتى ضمائر القلوب
ووساوس الصدور ومعروفا عند كل جاهل يقتضي ان
يكون مرجع الخلق كلهم اليه فردانيا الالف والنون زايدتان في
النسب للمبالغة في احديته بحسب الذات والصفات والوجود و
الوجوب والربوبية بحيث لا يشابهه في ذلك شيء ولا يشاركه
احد وهذا ناظر الى الاحد ومن لوازمه لا خلقه فيه لاستحالة
حلول الحوادث فيه اذ لو جاز ذلك لكان ناقصا والتالي باطل با
لاجماع والعقل والنقل فالمقدم مثله وايضا اللازم منه ان ذلك الحادث
اذا كان من صفات الكمال لزم نقصه لخلوه قبل حدوثه وان لم يكن من

عنده ثم

صفات كماله لنزم نقصه ايضا لانه تعالى بان كل ما يتصف به الواجب
ان يكون من صفات الكمال وفيه اشارة الى قصنا بعيد انه فهو
ناظر الى الاحد ولا هو في خلقه لما انه لا يحل في شئ موضع له
فيه على سبيل التبعية وهو مستلزم لافتقاره الى المحل وافتقار الواجب
بالذات محال وهذا من لوازم الصمد الاحدية والتنزيه المطلق وفيه
رد على الفرق المبتدعة فان بعضهم جوزوا حلول الواجب فيه
كالكلمة على ما هو المشهور منهم ولم يجعله امر من بيت المقدس
وبعضهم قالوا بحلوله في الواحد كما ينقل عن المتصوفة والمعتمد به و
قد نقل قطب المحققين عن الرازي رحمه الله تعالى انا ظرت مع بعض النصارى
وقلت له هل تعرف ان عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول قال
نعم فقلت له ما الدليل على انه تعالى لم يحل في ذريته وعيسى وحيا بتم
وعليه وحل في عيسى قال لانا وجدنا في عيسى اتيه ابراء الاكمه والا
برص واحياء الموتى ولم نجد ذلك فيما ذكرت فعلمنا انه حل فيه ولم
يحل في غيره فقلت هنا منا ف لما سلمت ان عدم الدليل لا يستلزم عدم
المدلول فسكت ثم قلت له لقد صارت العصا في يد موسى عليه السلام
حية عظيمة تسعى وهذا اعظم مما ذكرت في عيسى فلم لا تقول انه
حل في موسى ايضا فلم يقل شيئا هذا ويمكن ان يكون قوله لا خلقه فيه
ولا هو في خلقه تفسيرا لقوله فردانيا وبيانا له غير محسوس بالحواس
الظاهرة والباطنة وقد علمت انه متوحد بلا متحد باركانها غير مرة ولا
محسوس اي غير ملموس باليد لاستحالة الجسمية وتوابعها من
الكيفيات الملموسة عليه لا تدركه الابصار لانه ليس بضوء ولا لون و
لا ذى وضع ولا في جهة وتدبر وجه تخصيص عدم ادراك البصر
له بالذكر بعد ذكر عدم ادراك الحواس له والظاهر ان هذه الثلثة
من لوازم الاحد علا كل شئ بالوجود الذاتي والشرف و
العلية فقرب من كل شئ بالعلم والاحاطة لا بالمجاورة

والالصاق

والالصاق ودنى فبعد ان يكون في المكان وتبيانا وله المشاعر او
يشبهه شئ فلانه المقدسة المباينة لجميع الممكنات فليس لشئ منها
الدنو من كل شئ من كل وجه وعصى فغفر لمن جنت به النفس
الامارة والشيطان اليها وى المهالك والعصيان عجز عن مقاومتها
بعدما كانت له ملكة تجنب الله وان كان ذلك الغفران متفاوتا بحسب
قوة الملكة وضعفها واطيع فشكر قابل اليسير من الطاعة بالكثير
من الثواب او ربما اشعر شكور والشكر في اللغة هو الاعتراف
بالاحسان والله سبحانه هو المحسن الى عباده والمنعم عليهم فالشكر
حق الله تعالى على العباد ولكنه لما كان يجازي المطيع على طاعته بجزيل
ثوابه جعل مجازاته شكرا لهم على سبيل المجاز لا تحويه ارض لانه
ليس بذي مكان يحويه ويحيط به لان ذلك من خواص الاجسام
فانه ليس بجسم ولا جسماني كانت الحواية مسلوبة عنه سلبا
مطلقا لا سلبا مقابلا للملكية ولا تقله سموات اي لا ترفعه
من قله واقله اذا حمله ورفعه حامل الاشياء اي حافظها ومقيمها
بقدرته الكاملة التي لا يمتنع منها شئ من تلك الاشياء
ديمومي اي ابدي دائم باق ابدا والله بدومة مصدر دام يدوم
ويلم دوما ودواما وديمومة جدا وفتح الدال في النسب اذ لي
اعلى في الازل بلا بداية لوجوده ولا ينسى لان ذاته بذاته عالم
بجميع الاشياء لا يعزب عنه مثقال ذرة ولا من النسيان بالكسر وهو
خلاف الذكر وذهاب الصورة العلمية من مشاعر النفس المدركة با
لالات البدنية فربما يشغل عنها ونسيها لاشتغالها بغيرها البتة
ولا يلهو اللهو اللعب تقول لهوت بالشئ الهو لهوا اذا لعبت به وقد
يكنى به عن الجماع قال الله تعالى لو اردنا ان نتخذ لهوا لاتخذناه
من لدنا قالوا امرأة ولا يغلط اصلا لا في القول والفعل ولا في الحكم
والتدبير اذ الغلط انما ينشاء من نقص العلم وهو سبحانه منزه

عنه ولا يلعب قال الله تعالى وما خلقنا السموات والارض وما بينهما
لاعبين ما خلقناهما الا بالحق ولكن اكثرهم لا يعلمون ولا لارادته
فصل الفصل القطع والمراد به هنا القاطع يعني ليس لارادته قاطع
يمنعها عن تعلقها بالمراد اذ كل شيء مقهور له فلا يقدر شيء ما على
ان يمنعه عما اراده وقيل معناه ليست ارادته فاصلة بين شيء و
شيء بل تتعلق بكل شيء وهذا قريب مما ذكره الفاضل الاسترابادي
من ان معناه ان الله تعالى يريد كل ما يقع من الخير والشر وليست
ارادته المتعلقة بافعال العباد فاصلة بين المرضي وغير المرضي بل
متعلقة بهما جميعا اذ لا يقع شيء ما الا بارادته كما سيجيء و فصل جزائه
اي فصله بين افعال العباد هو جزاؤهم على افعالهم فيثيب من اطاعه
ويعاقب من عصاه كما قال ان الله يفصل بينهم يوم القيمة ولذلك
سمي يوم القيمة يوم الفصل لا جبره بان يجبر المطيع على الطاعة و
العاصي على المعصية كما زعمه الجبرية فان ذلك يوجب فوات فائدة
التكليف وبعث الرسل وانزال الكتب كما بين في موضعه وامره
واقع اي امره التكويني واقع بلا مهلة ولا يتخلف الاثر عنه كما قال
انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون والظاهر ان ما ذكر
من قوله علا الى هنا راجع الى معنى الصمد لان كل ذلك يقتضي
صرف الحوائج اليه وانه المستحق لذلك دون غيره ويمكن ارجاع
بعضها مثل لا يحويه ارضه ولا تقله سمواته الى معنى الاحد كما
لا يخفى على المتامل لم يلد فيورث الفعل اما مبني للمفعول والمال للفاعل او مبني
واحد يعني لم يلد فيكون موروثا او موروثا وهو تنزيه
له تعالى عن صفات البشر اذ العادة ان الانسان يهلك فيرثه
ولده ولم يولد فيشارك مع ابيه في العز والالوهية والربوبية
والملك اذ العادة تقتضي ان يكون ولد العزيز عزيزا مثله
والبرهان انهما من لواحق الحيوانية المستلزمة للجسمية واللذة

والانتقال

والانتقال والتغير والانفعال المتزايدة قدسه تعالى عنها ولم يكن
له كفوا احد الكفو الكفي على فعيل النظير وكذلك الكفوء بضم الكاف و
سكون الفاء والكفوء بضمتين على فعل وفعول والمصدر الكفاء في
بالفتح والمد وكل شيء ساوى شيئا يكون مثله والمقصود انه تعالى
لم يماثله احد في ذاته وصفاته الذاتية والفعلية والاعتبارية
وهذا نفي مطلق له عن المشابهة بالخلق بنحو من الانحاء كما قال
ايضا ليس كمثله شيء والعجب العجيب من بعض اهل هذه الملة
كيف رضيت نفوسهم واستقرت عقولهم على انه شبهوه بخلقه
في الجسمية والصورة والكيفية وغيرها خلافا لما وصف الله
تعالى به نفسه وما ذلك الا لمتابعة اوهامهم واحكامها وعدم
رجوعهم في وصف الباري الى العالم المعلم الرباني تعالى الله عما يقول
الظالمون علوا كبيرا محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن الحسين بن
سعيد عن النضر بن سويد عن عاصم بن حميد بضم الحاء مصغرا
قال قال سئل علي بن الحسين عليهما السلام عن التوحيد فقال
فقال ان الله عز وجل علم انه يكون في آخر الزمان اقوام متعمقون
في ذات الله وصفاته او في مصادف العقول كلها فانزل الله
قل هو الله احد والآيات من سورة الحديد الى قوله والله
عليم بذات الصدور ومن رام اي قصد وطلب في باب معرفة
الرب وتوحيده وراء ذلك اي خلافه او فوقه او دونه فقد
هلك فان ذلك منتهى حق الله تعالى على خلقه وغاية مطلوبه
منهم ولو كان المطلوب غير ذلك لهداهم اليه وحثهم عليه فوجب
في الحكمة ان يصفوه بما وصف به نفسه وان لا يخوضوا فيما وراء
ذلك ليثبت قواعد التوحيد في قلوبهم وتترسخ في نفوسهم
ولا يخرجهم البحث عما عداها الى مهاوي الهلاك ومضائق
الشك محمد بن ابي عبد الله رفعه عن عبد العزيز بن المهتدي

ثقة وكان وكيل الرضا عليه السلام قال الشيخ الطوسي رحمه الله خرج فيه
غفر الله لك ذنبك ورحمنا وإياك ورضي عنك برضاي عنك قال سألت
الرضا عليه السلام عن التوحيد فقال كل من قرأ قل هو الله أحد وآمن بها
فقد عرف التوحيد إذ فيها وجوه الدلالة على وجوده تعالى ووحدانيته
وتفرده في الألوهية وكمال احتياج الخلائق إليه وتنزهه عن المشابهة
إلى غير ذلك مما يعرفه العقول السليمة قلت كيف يقرأها كأنه
سأل عن كيفية القراءة لاحتمال أن لها وجهاً مختصاً دون قبل التدبر والتفهم
والتفكر وقراءتها على الوجه المعروف من تلاوة القرآن قال كما يقرأها
الناس وزاد فيه هذه الزيادة تفسير لقوله وآمن بها وفي بعض النسخ
فيها كذلك الله ربي كذلك الله ربي فيه إظهار التصديق بها و
الإيمان بمضمونها والشهادة عليها مرتين وقال الفاضل الأسترآبادي
قيل فائدة ذلك الثواب بثواب تلاوة القرآن كله لأن كل منها بمنزلة
قراءة هذه السورة الشريفة وقد ورد أن من قرأها ثلث مرات
كتب له ثواب تلاوة القرآن كله والصدوق روى هذا الحديث في عيون
أخبار الرضا عليه السلام مع تغيير يسير بإسناده عن عبد العزيز المهتدي
قال سألت الرضا عليه السلام عن التوحيد فقال كل من قرأ قل هو الله
وآمن بها فقد عرف التوحيد قلت كيف نقرأها قال كما يقرأها الناس
وزاد فيه كذلك الله ربي كذلك الله ربي باب النهي عن الكلام
في الكيفية أي في كيفية ذاته وصفاته وحقيقتهما محمد بن الحسن قال
الفاضل التستري كأنه القمي الذي قيل في شأنه أنه نظير ابن
الوليد وفي بعض النسخ محمد بن الحسين بالتصغير عن سهل بن
زياد عن الحسن بن محبوب عن علي بن رئاب عن أبي بصير قال
قال أبو جعفر عليه السلام تكلموا في خلق الله لتعرفوا أنه موجود
واحد عالم قادر مدبر حكيم لطيف خبير بيده الأمر ووجود
الخلائق ونواصيهم وإليه مرجعهم ومصيرهم وذلك لأن آياته الباهرة
عليهم

وآثاره

وآثاره الظاهرة في العالم دالة على وجوده الظاهر في كل ذرة منها
وفي كل شيء من الأشياء له آية تدل على أنه واحد ولكل ذرة من الذرات
لسان يشهد بوجوده وتدبيره وتقديره لا يخالف شيء من الموجودات
شيئاً في تلك الشهادات وقد أشار إليه جل شأنه بقوله سنريهم
آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق وهذا الطريق من
الاستدلال هو طريق المليين وسائر فرق المتكلمين فإنهم يستدلون
أولاً على حدوث الأعراض ثم يستدلون بحدوثها وتغيراتها على وجود
الخالق ثم بالنظر في أحوال المخلوقات على [illegible] صفاته واحدة واحدة
مثلاً بإحكامها وإتقانها على كون فاعلها عالماً حكيماً وبتخصيص بعضها
بأمر ليس في الآخر على كونه مريداً ونحو ذلك وكذلك الحكماء الطبيعيون
يستدلون بوجود الحركة على محرك وبامتناع اتصال المحركات لا إلى أول
على وجود محرك أول غير متحرك ثم يستدلون من ذلك على وجود
مبدأ أول وأما الإلهيون فلهم في الاستدلال طريق آخر وهو
أنهم ينظرون أولاً في مطلق الوجود أهو واجب أم ممكن ويستدلون
من ذلك على إثبات موجود واجب ثم بالنظر في لوازم الوجوب من
الوحدة الحقيقية على نفي الكثرة بوجه ما المستلزم لنفي الجسمية
والعرضية والجهة وغيرها ثم يستدلون بصفاته على كيفية صدور
أفعاله عنه واحداً بعد آخر وقالوا هذا الطريق أعلى وأجل من الطريق
الأول لأن الاستدلال بالعلة على المعلول أولى لإفادته اليقين
لكون العلم بالعلة المعينة مستلزماً للعلم بالمعلول المعين من غير عكس
وقال بعض العارفين طريقة الصديقين الذين يستدلون بوجوده
على وجود كل شيء إذ هو منه ولا يستدلون عليه بوجود شيء لأنه
أظهر وجوداً من كل شيء فإن خفي مع ظهوره فلشدة ظهوره وسبب بطونه
وشدة نوره وهو حجاب نوره والواجب على أهل كل طريق ترك التعرض
لمعرفة ذاته وصفاته ومقدار عظمته كما أشار إليه على وجه العموم

وظهوره

قوله ولا تتكلموا في الله اي في ذاته وصفاته فان التكلم في الله لا
يزداد صاحبه الا تحيرا وبعدا عنه وفي رواية اخرى عن حريز
تكلموا في كل شيء سواء كان التكلم فيه لمعرفة ذات ذلك الشيء وصفاته
وآثاره وخواصه او لمعرفة خالقه ولا تكلموا الخ ولا تتكلموا بحذف
احدى التائين وفي بعض النسخ بدونه والخوض في ذات الله تعالى ولا
في تحقيق حقيقة صفاته وتحديدها نهى عن الخوض في ذات الله
تعالى وصفاته وتحقيق حقيقتهما فان ما يتعلق بهما بعيد الاغوار لا
يصل الى اطرافه ... النظر ولا يدرك قعره البصر ولا يجري
فيه فكر البشر فكل سابح في بحار عظمته وجلاله غريق وكل طالب
لانوار كبريائه وكماله حريق فانه ان تصور من ذاته شيئا فهو
يشابه ذوات المخلوقات وان تعقل من صفاته امرا فهو يناسب
صفات الممكنات وان لم يتصور منهما شيئا ولم يستقر عقله على امر
صار ذلك موجبا للهم والغم والدهشة والحيرة حتى يؤدي الى الجنون ذلك م
كما يجد ذلك من نفسه من حرّكها الى تحصيل ما ليس في وسعها
محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن ابي عمير عن عبد الرحمن بن
الحجاج عن سليمان بن خالد قال قال ابو عبد الله عليه السلام ان الله عز
وجل يقول وان الى ربك المنتهى اي الانتهاء فاذا انتهى الكلام
الى الله تعالى اي الى ذاته وصفاته فامسكوا ولا تتكلموا فيهما يعني
ينبغي لكم النظر الى احوال الخلق وعظمته واحكامه واتقانه وحسن
نظامه لتعلموا ان له خالقا عظيما حكيما قادرا حيا قيوما واحدا فاذا
انتهى كلامكم الى هذا وعلمتم ذلك وصدقتم به فامسكوا ولا
تتكلموا بعد ذلك في ذاته وصفاته ولا تتعقلوا ماهيتهما فان معرفة
حقيقتهما ليست في وسع البشر علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن
ابي عمير عن ابي ايوب عن محمد بن مسلم قال قال ابو عبد الله
عليه السلام يا محمد ان الناس لا يزال بهم المنطق الكلام يعني

يجوز لهم الكلام في خلق الله تعالى وآثاره والدالة على وجوده و
وحدته وعظمته وساير صفاته حتى يتكلموا في الله بالتشبيه
والتصوير والكيفية والتحديد وامثال ذلك فاذا سمعتم ذلك
فقولوا لا اله الا الله الواحد الذي ليس كمثله شيء والغرض تشبيه هذه
هذه الكلمة التي هي الجامعة للتنزيه الكلي الذي لا يصح في العقل
والنقل غيره عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه
عن ابن ابي عمير عن محمد بن حمران عن ابي عبيدة الحذاء قال قال ابو جعفر
عليه السلام يا زياد اياك والخصومات فانها الخاصمة المجادلة لا لاثبات الحق
بل للترفع واظهار الفضل والكمال والتسلط على الاقران في المجالس
بكثرة القيل والقال واما الجدال لاثبات الحق بطريق صحيح فليس
بمنهي عنه كيف وقد قال الله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن وقال
ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن فانها تورث الشك
في الحق وتزيغ القلب عنه بالقاء الشبهات عليه فان الشك والشبهة اما
منسوج من اوتاد الباطل فقط او من الحق والباطل جميعا وعلى التقديرين
قلّ ما يتخلص منه النفس المائلة بعقبات الاوهام وتحبط العمل
حبط عمله حبطا بالتسكين وحبوطا بطل ثوابه واحبطه الله ابطله
واسناد الاحباط الى الخصومات اسناد مجازي باعتبار انها سبب
له وفيه دلالة على احباط العمل الصالح بالشك ونحوه هنا اذا
لم يرجع عنه كما يدل عليه ما روي عن الصادق عليه السلام قال من
شك او ظن فاقام على احدهما احبط الله عمله ان حجة الله
هي الحجة الواضحة ولا بعد في ذلك لما ذكر ان الذنوب الظاهرة
قد توجب سلب النعمة الواصلة على ما دل عليه ما انعم الله على عبد
نعمة فسلبها اياه حتى يذنب ذنبا يستحق بذلك السلب ويدل عليه
ايضا قوله تعالى ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم كذلك
الذنوب الباطنة قد توجب سلب نعمة الثواب التي حصلت بعمل آخر

كما ورد ان الخلق السيّئ يفسد العمل الصالح كما يفسد الخلّ العسل وتخصيص
هنا بالشك في الله او تخصيص العمل بالجدال الصحيح قبل بلوغه الى حدّ
المخاصمة ايضا محتمل وتُردي صاحبها الردى الهلاك ردي بالكسر
يردى ردى اي هلك وارداه غيره اهلكه يعني الخصومة تُهلك
صاحبها باستحقاق العذاب فان من تصدّى لها لا يكتفي بسلوك سبيل
الدفع وذلك لغلبة القوة الشهوية والغضبية وشوق التسلط
والترفع عليه وعسى ان يتكلم بالشئ من ذات الواجب وصفاته
او غير ذلك من الامور الدينية وفي بعض النسخ في الشئ فلا يغفر
له لقيامه قبحه وسوء عاقبته كما قال سبحانه اذ تلقونه بالسنتكم و
تقولون بافواهكم ما ليس لكم به علم وتحسبونه هيّنا وهو عند الله
عظيم وقال الصادق عليه السلام من همّ بسيئة فلا يعملها فانه ربما عمل
العبد السيئة فيراه الرب تبارك وتعالى فيقول وعزتي وجلالي
لا اغفر لك بعد ذلك ابدا انه كان فيما مضى قوم تركوا علم ما وكّلوا
به اي تركوا علم ما فُوّض اليهم وطلب منهم من الاحكام والمعارف
التي كانت لائقة بالحق وكانت بقدر وسعهم وطلبوا علم ما كفوه كفوا
على صيغة المجهول ماضي ناقص يائي اصله كفيوا فُعل به ما فُعل برموا
بضم الراء والميم او مهموز اللام من كفأت القوم كفأ اذا ارادوا
وجها فصرفتهم عنه يعني طلبوا علم ما كفاهم الله تعالى مؤنته ولم يطلبه
عنه او علم ما كفأهم الله وصرفهم عنه ومنعهم منه كالعلم بكنه
ذاته وصفاته تعالى حتى انتهى كلامهم الى الله عز وجل فتكلموا
في كنه ذاته وصفاته وتعمقوا فيه فتحيروا لعدم وصول عقولهم
اليه حتى انه كان الرجل لفظ انه ليس في بعض النسخ ليدعى
من بين يديه فيجيب من خلفه ويدعى من خلفه فيجيب من بين
يديه لذهاب عقله وتحيره في امره فكان لا يميز بين الجهات و
الحيثيات فضلا عن ان يميز بين المعاني والمعقولات ويحتمل ان يكون

هذا

هذا الكلام تمثيلا لايضاح حاله في التحير والتيه وفي رواية اخرى حتى
تاهوا في الارض اي ذهبوا فيها متحيرين وضلوا بعض تيه من هو
شيئا من تاهت في ذاته نواظر العقول وحارت في صفاته بصائر
الفحول عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن بعض اصحابه
عن الحسين بن مياح عن ابيه قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول
من نظر في الله كيف هو هلك اما بالشرك ان اشتغل نظره على كيفية
لتعاليه عنها او بالتحير وذهاب العقل ان اضطرب في سرادق
العز ولم يجد شيئا يسكن اليه اذ عظمة الرب اجل واعظم من ان
يضبطها عقل بشري محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن
ابن فضال عن ابن بكير عن زرارة بن اعين عن ابي عبد الله عليه السلام
قال ان ملكا عظيم الشأن عظمة شأنه اما بحسب الدنيا او بحسب
الفضل والكمال كان في مجلس له فتناول الرب تبارك وتعالى اي
تكلم في كيفية ذاته وفتش في حقيقة صفاته وصرف نظر الفكر الى
مطالعة كنه كبريائه وعظمته واجال بحصول العقل الى مشاهدة منتهى
علمه وقدرته وارسل الفهم الى عميقات اسماء وكماله وحرك الاوهام
الى تحديد كيفية جلاله فما زادت تلك المتحركات قبل الوصول
الى مطالبها غاية كاملة ورجعت هذه المدركات قبل الوصول
الى مقاصدها خاسئة حسيرة لكونها قاصرة عن ادراك مطلبه
من هذه المطالب الجليلة وعاجزة عن تناول ما تمنته من هذه
المقاصد الجليلة فلذلك غلب عليه الوله والحيرة ففقد من
بين قومه وتاه في الارض فاذا كان اية هو سبقا من توهمت
القلوب من تعقيد جلال عزته وتحيرت العقول من طلب
كنه عظمته عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن محمد
بن عبد الحميد عن العلاء بن رزين عن محمد بن مسلم عن ابي
جعفر عليه السلام قال اياكم والتفكر في الله تحذير عن طلب معرفة

كنه ذاته وصفاته وتبعيد عن التفكر في منتهى علمه وكمالاته
هيهات هيهات ان من يعجز عن ادراك ذي الجثة والادوات و
يضعف عن نيل ما جبلت عليه نفسه من الصفات وعن تعقل
دقايق جزئيات اعضائه وتصور حقايق محسوساته وقواه فهو
من ادراك ذات الله وصفاته وتعقل حقايق اوصافه وكمالاته
التي هي ابعد الاشيا عنه مناسبة واظهرها مباينة اعجز و
اضعف ومن تصوره بقدر فهمه وتخيله بحسب وهمه فقد
حده وعده من المخلوقات وعده من قبيل المصنوعات فهو خارج
عن مقام التوحيد والتعظيم وداخل في حد الشرك بالله العظيم
ولكن اذا اردتم ان تنظروا الى عظمته العظيم يطلق على كل
كبير محسوسا كان او معقولا عينا كان او معنى واذا استعمل
في الاعيان فاصله ان يقال في الاجزاء المتصلة والكبير يقال في
المنفصلة ثم قد يقال في المنفصل عظيم نحو قولهم جيش عظيم ومال عظيم عظيم د
والعظيم المطلق هو الله سبحانه لاستيلائه على جميع الممكنات بالايجاد
والافنا وليست عظمته عظمة مقدارية ولا عظمة عددية لتنزهه
عن المقدار والمقداريات والكم والكميات بل هي عبارة عن علو شانه وجلالة
قدره وكمال شرفه وشدة غنائه عن الخلق ونهاية افتقارهم اليه
في الوجود والبقا والكمال فانظروا الى عظيم خلقه فانه اظهر عظمته
للعقول بما اراها من علامات التدبير المتقن والقضا المبرم فمن
شواهد عظمته خلق السموات المرفوعات بلا عمد القايمات بلا سند
دعاهن فاجبن طايعات لقدرته القاهرة واتين مذعنات لارادته
الكاملة ومنها خلق النجوم الثابتات والكواكب السايرات التي يستدل
بها الحاير في فجاج الاقطار والسائر في لجج البحار ومنها خلق الحيوانات
وارشادها الى مطالبها والهامها السعي الى مقاصدها الا تنظرون
الى صغير ما خلق كالنملة كيف احكم خلقها واتقن تركيبها واقامها
على

على قوايمها وبناها على دعايمها وخلق لها السمع والبصر وسوى لها
العظم والبشر وجعل لها مجاري اكلها كالحلق والامعا وشق سيف
بطنها كالعظام والاضلاع وخلق في راسها عينا باصرة واذنا سامعة
وشامة قوية تدرك بها من مسافة بعيدة وهي مع صغر جثتها
ولطافة هيئتها بحيث لا تكاد تنال بلحظ النظر ولا بقوة الفكر تكب
على الارض وتطلب الرزق وتنقل الحبة الى جحرها وتعدها في مستقرها
وتجمع في حرها لبردها لا يغفل عنها المنان ولا يحرمها الديان في
الصفا اليابس والحجر الجامس فانكم اذا نظرتم الى ما ذكر والى
غيره من عجايب الخلق وغرايب التركيب ولطايف التدبير علمتم
ان خالقها موصوف بالكبريا والعظمة ومنعوت بالعلو والرفعة
وقلتم سبحان من لا يعرف منتهى عظمته العاد فوته ولا يعلم نهايته
قدرته العالمون محمد بن ابي عبد الله رفعه قال قال ابو عبد الله
عليه السلام ابن آدم عند في حرف النداء في النسخ المشهورة وبدونها
في بعض النسخ وفي كتاب الاعتقادات للصدوق رحمه الله لو
اكل قلبك طاير صغير مثل العصفور ونحوه لم يشبعه لغاية صغره
وحقارته وبصرك وهو ما يرى من العين لا اكلها لو وضع عليه
خرق ابرة لغطاه ومنعه من الرؤية والخرق بالفتح والتسكين مصدر
خرق الثوب والخف ونحوهما من باب ضرب ثم سمي به الثقبة
وللمجمع يقال خروق وقد لا يجمع نظرا الى الاصل وفي بعض النسخ
خرت ابرة الخرت بفتح الخاء المعجمة او ضمها وسكون الراء المهملة و
التاء المثناة من فوق ثقب الابرة والفاس والاذن ونحوها والجمع
خروت واخرات تريد ان تعرف بهما اي بهذا القلب الصغير و
البصر الحقير ملكوت السموات والارض اي مالك ملكوتهما على حذف
المضاف بقرينة المقام ان كنت صادقا فيما تقول من معرفتك ربك
له وجوازه معرفتك اياه بكنه ذاته وحقايق صفاته على وجهها

فهذه الشمس خلق من خلق الله فان قدرت ان تملاء عينيك منها
حتى ترى جرمه كما هو فهو كما تقول يعنى كما لا تقدر على روية
جرم الشمس واكمال تحديق النظر الظاهر اليه كذلك لا تقدر
على روية الله ظاهرا وباطنا واكمال تحديق البصر والبصيرة
اليه لاحتراقها بنوره الغالب على جميع الانوار وانما غاية كمالك
فى معرفته ان تعرف انك لا تقدر على معرفته كما هو وهذا
الكلام بحسب المعنى فى قوة شرطية يستثنى منها نقيض تاليها
لينتج نقيض المقدم اى ان كنت صادقا فى رويته فقد قدرت
على روية جرم الشمس لان روية آثاره اسهل من رويته و
التالى بط بشهادة الحس فالمقدم مثله على بن ابراهيم عن ابيه
عن الحسن بن على عن اليعقوبى فى القاموس انه داود بن على اليعقوبى
الهاشمى لثقة الذى من اصحاب الكاظم عليه السلم وقيل من اصحا
الرضا عليه السلم وقيل من اصحابهما لا جعفر بن داود ولا اخوه
الحسين بن داود وهما من اصحاب الجواد عليه السلم عن بعض اصحابنا
عن عبد الاعلى مولى آل سام عن ابى عبد الله عليه السلم قال ان
يهوديا يقال له سبخت بضم السين والباء وسكون الخاء المهملة كذا سبخت
ورايت فى بعض النسخ المصححة وفى بعضها بضم السين وسكون
الباء وفتح الخاء المهملة وفى بعضها ايضا كذلك الا انه بفتح الخاء المعجمة
وقد نقل الصدوق رحمه الله فى كتاب التوحيد حديث سبخت
باسناده مع تغيير يسير فى المتن عن امير المؤمنين عليه السلم قال
انه كان فارسيا وكان من ملوك فارس وكان ذربا يعنى صاحب دراية
وعلم وفهم وفصاحة جاء الى رسول الله صلى الله عليه وآله فقال
يا رسول الله قال ذلك على الرسم الذى كان معهودا بين الصحابة
وفى بعض النسخ فقال يا محمد جئت اسالك عن ربك الذى تدعونا
الى الصفات ما تخبرنى عما اسالك عنه اى فان اجبتنى بالجواب الصحيح

حذف

حذف الشرط لوجود المفسر وابدل الضمير المتصل بالمنفصل فانت
فاعل فعل محذوف لا مبتدا لان حرف الشرط لا يدخل على الاسم
فالتركيب نظير قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك و
حذف ايضا جواب الشرط وهو آمنت بك وقلت بربك بسالتك
بقرينة المقام والا رجعت على ما انا عليه من التهود قال سل
عما شئت قال اين ربك من الامكنة افى السماء او فى الارض او فى
غيرها قال فى كل مكان لا بمعنى الحصول والاستقرار فيه كحصول
الجسم فى مكانه لاستحالة حصول شئ واحد فى جميع الامكنة بالضرورة
وليس له ايضا طبيعة امتدادية عظيمة تملا حجمها بل بمعنى الحضور
والعلم والاحاطة فان علمه محيط بجميع الاشياء وهى حاضرة عند
ذاته تعالى وتقدس فكما ان المكانى حاضر عنده كذلك المكان
حاضر عنده لان المكان ايضا شئ غير محجوب عنه وليس فى شئ
من المكان المحدود اى المعين بان يقال مثلا هو فى السماء او فى الارض
او فى غيرهما لان ذلك يوجب احتياجه الى المكان وخلو بعض الا
مكنة منه وجواز انتقاله عنه بالطبع او بالقسر واتصافه بصفات
الجسم وكل ذلك محال واشار بهذا الكلام الى ان المراد بقوله
فى كل مكان هو احاطة علمه بها كما اشرنا اليه ولما علم السايل ان
الرب ليس له مكان قال وكيف هو سال عن كيفيته لالف نفسه و
تعلق وهمه بالموجودات التى لا تخلو عن الكيفيات فتوهم ان الموجود
المطلق الذى هو مبدا تلك الموجودات حكمه حكمها او سال عنها من سبيل
الاختبار مع علمه بانه لا كيفية للرب قال وكيف اصف ربى بالكيف
والكيف مخلوق والله لا يوصف بخلقه اشار الى ان السوال عن كيفيته
سوال عن امر محال لان الكيف مخلوق والمخلوق ناقص من جهات شتى
فالله المنزه عن النقايص لا يوصف به لاستحالة اتصافه بالنقص
ولان الكيف ان كان من صفات الكمال كان عدم اتصافه به فى مرتبة

العلية بها لا لانه كل كماله بالفعل وليس له كمال منتظر وان لم يكن
من صفاتها كماله كما اتصف بهما لا و لما علم السائل انه تعالى منزه عن
الاين والكيف بل عن صفات الخلق كلها كما يرشد اليه الجواب عن
الكيف قال فمن اين يعلم غايب مجهول او متكلم مع الغير انك نبي
سال عن الايات والمعجزات الدالة على صدقه في دعوى النبوة لعلمه
بان النبوة رياسة عظيمة مطلوبة لكل احد لا تثبت الا بتصديق
الرب تبارك وتعالى والحبر من اليهود كان يعلم ذلك وجماعة من هذه
الامة لا يعلمون ان الامامة التي هي ايضا رياسة عظيمة مثل النبوة
لا تثبت الا بتصديق الرب حتى فعلوا ما فعلوا اخزاهم الله في الدنيا
والاخرة قال فما بقي حوله اي حول النبي صلى الله عليه وآله او
حول شجر ولا حجر ولا غير ذلك الا تكلم بلسان عربي مبين اي واضح
الدلالة يا شيخ انه رسول الله شهدوا له بالرسالة لانه سال
السوال في النبوة لكون الرسالة فوق النبوة و مستلزمة لها وفي
كتاب التوحيد عن امير المؤمنين عليه السلام قال يا شيخ فكيف لي ان اعلم
انه ارسلك فلم يبق بحضرتنا ذلك اليوم حجر ولا مدر ولا جبل ولا
شجر ولا حيوان الا قال اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده
ورسوله فقال يا شيخ ما رايت كاليوم امرا ابين اي اظهر من
هذا في الدلالة على رسالة رسول من الرسل و هذا واضح
لان كل معجزة من معجزات الرسل انما نطقت بلسان الحال وهذه
المعجزة قد نطقت بلسان الحال والمقال جميعا ثم قال اشهد ان لا اله
الا الله وانك رسول الله لما كانت نيته صادقة كما اوما اليه
اولا هداه الله تعالى بفضله والحمد لله رب العالمين علي بن ابراهيم
عن ابيه عن ابن ابي عمير عن محمد بن يحيى الخثعمي عن عبد الرحمن
بن عتيك القصير قال سالت ابا جعفر عليه السلام عن شيء من
الصفة اي عن تحقيق شيء من صفات ذاته وكمالاته او عن بيان

شيء

شيء من كيفياته او عن ماهيته وحقيقته فرفع يده الى السماء في دفع
يده الى السماء وحطها او رفعها وخفضها بالنسبة اليه سبحانه
والى علمه الشامل ايماء الى علو شانه ورفعة قدره ثم قال تعالى
الجبار تعالى الجبار من ان يحيط الواصفون بحقيقة صفاته او
يتحرك الناس لكونه الى طلب كيفياته او يقف العارفون على معرفة
كنه ذاته والجبار من اسمائه تعالى وقد عرفت معناه آنفا من
تعاطى ما ثم هلك التعاطي التناول والجراة على الشيء والخوض
فيه يعني من تعرض لتحقيق ذات الحق وصفاته وخاض في معرفة
حقيقتها واثبت الكيفية هلك هلاكا ابديا باب في ابطال
الرؤية اي رؤيته تعالى بالابصار في الدنيا والاخرة محمد بن ابي عبد الله
عن علي بن ابي القاسم عن يعقوب بن اسحق قال كتبت الى ابي
محمد عليه السلام هو الحسن بن علي العسكري عليهما السلام اساله كيف
يعبد العبد ربه وهو لا يراه ان استبعد ذلك فليس بمستبعد
لان الرؤية القلبية اقوى من الرؤية العينية والنسبة بينهما عند
اهل المعرفة كالنسبة بين القلب والعين في القوة والشرف وان
سال عن ذلك تثبيتا لما اعتقده وطلبا للقدرة على المناظرة مع الخصم
فله وجه والثاني انسب بحال هذا الرجل لانه من اصحاب ابي جعفر
الثاني وابي الحسن عليهما السلام وكان ثقة ما عندهما في صحبتهما ولا
يطعن عليه بشيء وقد قتله المتوكل لاجل التشيع ويستبعد ممن كان
ان يخفى عليه امر الرؤية في زمن الامامين الى زمن العسكري عليه السلام
فوقع عليه السلام قال المحشي التوقيع ما يوقع في الكتاب يا ابا يوسف
جل سيدي الذي وجبت علي طاعته ومولاي الذي هو ربي وناصري
في جميع الاحوال والمنعم علي وعلى آبائي بالعلم والشرف والتقدم على الاقران
وغيرها من النعم الظاهرة والباطنة ان يرى بالابصار قال وسالته من
باب المكاتبة ايضا كما دل عليه الجواب هل راى رسول الله صلى الله عليه

وآله ربه فوقع عليه ثم ان الله تعالى ادعى رسوله بقلبه من نور عظمته
ما احب اي ما احب الله او ما احب رسوله الخ وبعد ما رواه مسلم
بسنده انه صلى الله عليه وآله رآه بقلبه وبسند آخر عن عطاء عن ابن
عباس انه قال رآه بقلبه وبسند آخر عن ابي العالية عن ابن عباس في قوله
تعالى ما كذب الفؤاد ما راى ولقد رآه نزلة اخرى قال رآه
بقلبه مرتين قال بعض العامة في تفسيره انه رآه بعينه في قلبه قال
ابو عبد الله الابي ولا يبعد قايل ذلك انه خلق له ادراك بصري في
قلبه لانه ذلك لا يخرجه عن كونه بصريا اذ لا يشترط في الادراك
البصري البنية المخصوصة لجواز ان يخلق في العصب او غيره من الا
عضا وانما يعني ان العلوم تتفاوت فخلق له ليلة الاسرى او في
وقت مخصوص من الادراك العلمي ما لم يكن له قبل وقد كان حالاته
في الاوقات متفاوتة كما قال لي مع الله وقت لا يسعه ملك مقرب
ولا نبي مرسل وعاد كرنا ان فحج ما قال النواوي انه جعل بصره
في فؤاده او خلق لفؤاده بصرا حتى رآه كما يراه بالعين لان ذلك
لا يخرجه عن الرؤية العينية ولا يدخله في الرؤية القلبية و
قال محيي الدين البغوي الحق ان الله تعالى يرى في الاخرة لما
رواه مسلم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال يوم حذر
الناس من الدجال انه مكتوب بين عينيه كافر يقراه من
كره عمله ويقراه كل مؤمن وقال تعلمون انه لن يرى احد منكم
ربه حتى يموت اذ لو استحالت رؤيته فيها كما يقول له المعتزلة لم
يكن للتقييد بالموت معنى وقال عياض الحق ان رؤيته جائزة في
الدنيا واختلف هل وقعت ام لا الظاهر لا الظاهر من الحديث
ولقوله تعالى لا تدركه الابصار على تأويل انها في الدنيا والسلف
ومن بعدهم في ذلك اختلاف كثير وهل رآه النبي ليلة الاسرى
وعلل منعها بضعف هذه البنية عن احتمال كما لها كما لم يحتمله

موسى

موسى عم في الدنيا انتهى اقول تقييد عدم الرؤية في حديث الدجال
بقوله حتى يموت باعتبار ان الدجال يدعي الربوبية في الدنيا فكانه
قال لا يرى احد ربه في الدنيا فوجب ان لا يعتقد بربوبية الدجال
ولا دلالة فيه على رؤية الرب في الآخرة الا بمفهوم اللقب وهو
ليس بحجة اتفاقا احمد بن ادريس عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان
بن يحيى قال سالني ابو قرة المحدث هو صاحب شبرمة كما
صرح به الشيخ الطبرسي في كتاب الاحتجاج وقال بعض الا
صحاب اسمه علي بن ابي قرة ابو الحسن المحدث رزقه الله تعالى
الاستبصار ومعرفة هذا الامر اخيرا انتهى وانما وصفه بالمحدث
لئلا يتوهم انه ابو قرة الصفواني اسمه يوحنا صاحب الجاثليق
وقد سال ابو قرة هذا ايضا صفوان بن يحيى ان يدخله على
الرضا عم فادخله فساله
عن النبوة كما هو
المذكور في كتاب
عيون اخبار الرضا
الرضا عليه السلم ان ادخله على ابي الحسن الرضا عليه السلم فاستاذنته في
ذلك فاذن لي فدخل عليه فساله عن الحلال والحرام والاحكام حتى
بلغ سؤاله الى التوحيد فقال ابو قرة انا روينا في بعض النسخ انا
بدل انما قال في المغرب رويته الحديث حملته على روايته ومنه انا
روينا في الاخبار بفتح الراء وشد الواو وكسرها ان الله قسم الرؤية
والكلام بين نبيين على صيغة التثنية فقسم الكلام لموسى ولمحمد
الرؤية تخصيص الكلام بموسى عليه السلم غير ثابت لثبوته لنبينا صلى الله
عليه وآله بالاتفاق كما دل عليه حديث المعراج فقال ابو الحسن عليه السلم
فمن المبلغ عن الله الى الثقلين من الجن والانس لا تدركه الابصار ولا
يحيطون به علما وليس كمثله شيء قوله لا تدركه الابصار وما عطف
عليه مفعول المبلغ اليس محمد مبلغ هذه الآيات بحذف الخبر والاستفهام
للتقرير وجعل محمد خبر مبتدا محذوف واسم ليس ضمير المبلغ اي
اليس المبلغ هو محمد بعيد قال بلى هو محمد قال كيف يجيء رجل الى الخلق
جميعا فيخبرهم انه جاء من عند الله وانه يدعوهم الى الله بامر الله فيقول

لا تدركه الابصار ولا يحيطون به علما وليس كمثله شيء ثم يقول انا
رايته بعيني واحطت به علما وهو على صورة البشر كما رويتم انه
خلق آدم على صورته اما تستحيون من الله فيما ذهبتم اليه ما قدرت
الزنادقة الظاهر ان ما نافية ان ترميه اى محمدا صلى الله عليه وآله
بهذا ان يكون يدل الخلق ياتي من عند الله بشيء هو انه لا يدركه بصر
من الابصار ثم ياتي بخلافه من وجه آخر وهو اني رايته ببصري
والحاصل ان محمدا صلى الله عليه وآله بلغ الى الانس والجن هذه الآيات
التي دلت على انه لا يتعلق به الرؤية ولا يدركه بصر من الابصار
ومن المحال ان يقول بعد هذا انا رايته ببصري لاشتماله اذ ياتي
بالمتناقضين فيصير متهما بشيء لا تقدر الزنادقة ان ترميه
به اما دلالة الآية الاولى على نفي الرؤية فلان الفعل في سياق
النفي كالنكرة في سياقه فيعم النفي كل ادراك بالبصر سواء كان بكنه
الحقيقة اولا فاندفع ما قيل من ان الادراك اخص من الرؤية
ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم لا يقال يجوز تخصيص هذه
الآية بكنه الحقيقة للاخبار الدالة على جواز الرؤية لانا نقول
جواز تخصيص القرآن بخبر الواحد على تقدير صحته ممنوع
ولو سلم فنقول تخصيص الرؤية في الاخبار بالرؤية القلبية
اسهل واولى لا يقال الرؤية القلبية ثابتة لجميع الانبياء فلا وجه
لتخصيصه بمحمد صلى الله عليه وآله لانا نقول الرؤية القلبية
تتفاوت فيجوز ان يخلق الله تعالى له من الادراك العلمي ما لم يخلقه
لغيره من الانبياء والرؤية التي قسمها الله تعالى له هي هذه الرؤية
الكاملة ثم هذا على تقدير ان يكون الادراك في الآية اخص من
الرؤية ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم لا يقال يجوز تخصيص
هذه الآية بكنه وهو ممنوع لان المنفي هو الادراك بالبصر وهو
يساوي الرؤية واما دلالة الآية الثانية على نفي الرؤية فلان

المقصود

المقصود منها نفي احاطة العلم به مطلقا اى كما وكيفا وجهة وكنها
فلو تعلقت الرؤية به لكان معلوما باحد الوجوه المذكورة وهي
كالسابقة سؤالا وجوابا ثم احتياجنا الى هذه المقالات لان كلامنا
مع الخصم والا فتفسير المعصوم حجة ولما لم يكن الخصم ممن
علم يرجع اليه ذهب الى ما اقتضاه رايه فوقع في هذه المفاسد
من جواز الرؤية وامثالها مما يمتنع عليه سبحانه واما دلالة الآية
الثالثة فلان المقصود منها نفي المماثلة عنه مطلقا فلو تعلقت به الرؤية
لكان محسوسا بصورة مماثلة بكيفية ومتميزا بحيز وواقعا في جهة فيكون
مماثلا لخلقه محجوبا متعددا تعالى الله عن ذلك قال ابو قرة فانه
يقول ولقد رآه نزلة اخرى قال القاضي مرة اخرى فعلة من
النزول اقيمت مقام المرة ونصبت نصبها اشعارا بان الرؤية في هذه
المرة كانت ايضا بنزول ودنو وقيل التقدير ولقد رآه نازلا نزلة
اخرى ونصبها على المصدر والمراد نفي الريبة عن المرة الاخيرة
فقال ابو الحسن عليه السلام ان بعد هذه الآية ما يدل على ما راى حيث
قال اولا قبل هذه الآية فهنا بيانا للدلالة على ما راى وتمهيدا لها
لاشارة الى البعد وبيانه ما كذب الفؤاد ما راى يقول ما
كذب فؤاد محمد ما رات عيناه وما شك فيه بل عرفه حق المعرفة
وصدق به تصديقا جازما ثم اخبر بعد هذه الآية بما راى
فقال لقد راى من آيات ربه الكبرى فآيات الله غير الله استدل
ابو قرة على ان النبي صلى الله عليه وآله رآه سبحانه بالعين
بقوله تعالى ولقد رآه نزلة اخرى بناء على ان ضمير المفعول راجع
الى الله تعالى فاجاب عليه السلام بان الضمير ليس براجع اليه سبحانه
بل الى آية من آياته الكبرى ومخلوق من مخلوقاته فهي مرئية
كما دل عليه ما بعد هذه الآية وقد ذهب الى هذا ايضا بعض
العامة لما رواه مسلم في كتابه قال حدثنا ابو بكر بن ابي شيبة

قال حدثنا حفص بن غياث عن الشيباني عن زر عن عبد الله
ما كذب الفؤاد ما رأى قال رأى جبرئيل عليه السلام له ستمائة جناح
وقال ايضا حدثنا ابو بكر بن ابي شيبة قال حدثني علي بن مسهر
عن عبد الملك عن عطا عن ابي هريرة ولقد رآه نزلة اخرى
قال رأى جبرئيل عليه السلام بصورته التي له في الخلقة الاصلية
على انه لقايل ان يقول على تقدير ان يكون الضمير راجعا اليه سبحانه
يكون المراد بالرؤية الرؤية القلبية على الوجه الكامل الا
ان الحق الذي لا ريب فيه ما ذكره عليه السلام وقد قال الله ولا
يحيطون به علما فاذا رأته الابصار فقد احاطت به العلم ووقعت
المعرفة اي المعرفة الضرورية المستلزمة للاحاطة بالضرورة
ولما قرر اولا دليل الخصم على وجه لا يدل على مطلوبه وبين غلطه
اورد هنا دليلا على نقيض مطلوبه وهو عدم جواز رؤيته تعالى
ووجه دلالته على ذلك بما ذكرنا آنفا فقال ابو قرة فتكذب بال
روايات اي بالروايات الدالة على رؤيته فقال ابو الحسن عليه السلام
ان بعض هذه الاتصال اذا كانت الروايات مخالفة للقرآن حيث
لا يمكن الجمع بينهما كذبتها لان كل خبر خالف القرآن فهو مردود
باتفاق الامة وما اجمع المسلمون عليه انه لا يحاط به علما ولا تدركه
الابصار وليس كمثله شيء والروايات المخالفة لذلك باطلة مصنوعة
فمن تمسك بها وقال انه صلى الله عليه وآله رآه بالعين خالف القرآن
واجماع المسلمين وخرج عن الاسلام على ان الروايات على تقدير
صحتها لا نص فيها على انه رآه بالعين فيجوز حملها على انه رآه
بالقلب وفي كتاب الاحتجاج للشيخ الطبرسي قال صفوان
فتحير ابو قرة ولم يحر جوابا حتى قام وخرج احمد بن ادريس
عن احمد بن محمد بن عيسى عن علي بن سيف عن محمد بن عبيد
قال كتبت الى ابي الحسن الرضا عليه السلام اساله عن الرؤية

وما ترويه العامة من جواز رؤيته في الآخرة والخاصة من
عدم جوازها وسالته ان يشرح لي ذلك اي يوضح لي علة
جوازها بالبرهان والبرهان الذي ذكره عليه السلام يتضح بمقدمتين
كلتاهما ضرورية الاولى ان الشيء الواحد له حقيقة واحدة ولا يمكن
ان يكون له حقايق متعددة متخالفة كانت او متضادة الثانية
ان كل حقيقة اما تصديقية حاصلة بالاكتساب او ضرورية غير مفتقرة
اليه ولا يمكن ان تكون نظرية وضرورية معا لانهما نوعان متباينان
من العلم اذا ثبت انه لا يمكن ان يكون شيء واحد نظريا وضروريا
في وقت واحد لاستحالة اجتماع الضدين في ذات واحدة في
وقت واحد فكتب بخطه اتفق الجميع لا تمانع بينهم اي اتفق
جميع الامة ولا تنازع بينهم ان المعرفة من جهة الرؤية ضرورية
غير محتاجة الى النظر والاستدلال لا ترى انك اذا رأيت
شيئا عرفت وجوده من غير نظر حتى ان من طلب منك
الدليل على وجوده نسبته الى السفه والجنون فاذا جاز ان يرى
الله بالعين وقعت المعرفة بوجوده ضرورة بلا خلاف فنقول
لم يخل اذا الا ان يبنى الكلام على المماشاة مع الخصم القايل بجواز
الرؤية ثم لم تخل تلك المعرفة الضرورية من جهة الرؤية من
ان تكون ايمانا او ليست بايمان لا ثالث لها اذ لا واسطة بين النفي
والاثبات وكل واحد من هذين القسمين باطل اما الاول
فاشار اليه بقوله فان كانت تلك المعرفة من جهة الرؤية
ايمانا فالمعرفة التي في دار الدنيا من جهة الاكتساب ليست بايمان
والتالي باطل فالمقدم مثله اما بطلان التالي فاشار اليه بقوله
لانها ضده اي لان الرؤية ضد الاكتساب لان الرؤية
تفيد العلم الضروري والاكتساب يفيد العلم الكسبي فان كان
الاول ايمانا لم يكن الثاني ايمانا لان الايمان له حقيقة واحدة

الرؤية اي التصديق بوجود شيء من جهة صح

بحكم المقدمة الأولى وتلك الحقيقة ان كانت ضرورية لم يمكن
نظرية بحكم المقدمة الثانية واما بطلان التالي فما شار اليه
بقوله فلا تكون في الدنيا مؤمنين لانهم لم يروا الله عز ذكره
في الدنيا واذا لم يروه لم يكونوا مؤمنين اذ الفرض ان الايمان
هو المعرفة من جهة الرؤية وهذا باطل بالاتفاق فقد ثبت ان
المعرفة من جهة الرؤية ليست بايمان واما بطلان القسم الثاني
فما شار اليه بقوله وان لم تكن تلك المعرفة التي من جهة الرؤية
ايمانا لم تخل هذه المعرفة التي حصلت في الدنيا من جهة الا
كتساب ان تزول او لا تزول فان تزول في المعاد لاستحالة
اجتماع المعرفة الضرورية التي من جهة الرؤية والمعرفة
النظرية التي هي ضدها في شخص واحد في وقت واحد بحكم
المقدمة الثالثة ولا تزول في المعاد اي فالحال ان هذه المعرفة
التي من جهة الاكتساب لا تزول في الاخرة لان حشر المؤمن
بلا ايمان باطل بالاتفاق ولان ما اكتسبه النفس في الدنيا من
الكمالات والمعارف كان معها بعد فراق البدن وفي الاخرة بالاتفاق
واذا كانت هذه المعرفة باقية غير زائلة في الاخرة امتنع
ان تحقق تلك المعرفة الضرورية التي هي ضدها بحكم المقدمة
الثالثة فقد ثبت بطلان القسم الثاني ايضا فان بطل القسمان
كلاهما واذا بطلا بطل جواز رؤيته بالعين لانه منحصر فيهما كما
اشار اليه بقوله فهذا دليل على ان الله تعالى ذكره لا يرى
بالعين اذ العيان يؤدي الى ما وصفناه من انه يلزم على
تقدير تحقق الرؤية العينية انه لا يكون في الدنيا مؤمن او
يزول الايمان المكتسب في الاخرة وقد عرفت بطلانهما بالعقل والاجماع وبطلان اللازم دليل على بطلان الملزوم
فان قلت كما يلزم على تقدير ان تكون تلك المعرفة من جهة

الرؤية ايمانا ان لا يكون في الدنيا مؤمن كذلك يلزم ان تزول
هذه المعرفة الكسبية في الاخرة لاستحالة اجتماع العلم الضروري
والعلم النظري بشيء واحد في وقت واحد وكما ان اللازم الاول
قول باطل كذلك اللازم الثاني ايضا باطل فلم لم يذكر عليه السلام اللازم
الثاني في القسم الاول ايضا قلت اما لانه لا فرق في زوال
المعرفة الكسبية في الاخرة على تقدير ان لا يكون تلك المعرفة
ايمانا او لا فما ذكره في القسم الاول كاف لابطاله وما ذكره
لابطال القسم الثاني يستفيد منه العارف اللبيب وجها آخر
لابطال القسم الاول فاحال ذلك الى فهمه ويخطر بالبال ان هنا
اشكالا في غاية الصعوبة وهو ان هذا الدليل يجري فيما يجوز
رؤيته بالاتفاق من احوال القيمة مثل السؤال في القبر و
الجنة والنار والصراط والميزان فان معرفة هذه الامور عند
مشاهدتها ضرورية وفي الدنيا كسبية فيجري فيه هذا الدليل
بعينه اللهم الا ان يقال معرفة هذه الامور في الدنيا ايضا
ضرورية لحصولها بقول الرسول الصادق لا سيما بملاحظة قول
امير المؤمنين عليه السلام لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا ولا يجري
مثل هذا الجواب فيما نحن فيه لان معرفة وجود الباري لا يمكن
ان تحصل بقوله لاستحالة الدور فليتامل وعنه عن احمد بن
اسحق في مرجع الضمير خفاء يزول بعد التامل قال كتبت الى
ابي الحسن الثالث عليه السلام اساله عن الرؤية وما اختلف فيه الناس
من جوازها واستحالتها قد ذكرنا آنفا بعض شبه المجوزين مع
الجواب عنه ولا باس ان نشير هنا الى بعض آخر من شبهاتهم
مع الجواب من سبيل الاجمال ليحصل الاحاطة بجميع كلامهم فنقول
نقل الآبي في كتاب اكمال الاكمال عن بعض علمائهم انه قال رؤية
الله تعالى جائزة في الدنيا عقلا لان الله تعالى علق رؤية موسى عليه السلام

على استقرار الجبل وهو في نفسه امر ممكن والمعلق على الممكن
ممكن ولانها لو كانت ممتنعة لم يسالها بقوله رب ارني انظر
اليك لان العاقل لا يطلب المحال فسؤالها دل على انه كان
يعتقد جوازها فتكون جايزة والا لزم جهل النبي العظيم المقرب
بالتكليم بما يجوز عليه ويمتنع واختلف في وقوعها في انه هل
راه ليلة الاسرى ام لا فانكرته عايشة وجماعة من الصحابة
والتابعين والمتكلمين واثبت ذلك ابن عباس وقال ان الله
اختصه بالرؤية وموسى بالكلام وابرهيم بالخلة واخذ به
جماعة من السلف والاشعري في جماعة من اصحابه وابن حنبل
وكان الحسن يقسم لقد راه وتوقف فيه جماعة هذا حال رؤيته
في الدنيا واما رؤيته في الاخرة فجايز عقلا واجمع على وقوعها
اهل السنة للايات وتواتر الاحاديث واحالها المعتزلة والمرجئة
والخوارج والفرق بين الدنيا والاخرة ان القوى والادراكات
ضعيفة في الدنيا حتى اذا كانوا في الاخرة وخلقهم للبقاء قوي
ادراكهم فاطاقوا رؤيته سبحانه انتهى كلامه والجواب عن
الشبهة الاولى انا لا نسلم ان المعلق عليه هو استقرار الجبل
مطلقا فان الجبل كان مستقرا مشاهدا وقت هذا التعليق بل
استقراره حال التجلي وامكانه ممنوع واثباته اشد من خرط
القتاد وعن الثانية بالمعارضة والحل اما المعارضة فلان رؤيته
لو كانت جايزة لما عد طلبها امرا عظيما ولما سماه ظلما ولما ارسل
عليهم صاعقة ولما قال فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا
ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم ولما سمعوا هذه المعارضة
اضطربوا فقالوا ان رؤيته جايزة في الدنيا لا على طريق المقابلة
والجهة كما هو المعروف في رؤية الممكنات وممتنعة على هذه
الطريقة الممتنعة فذمه وانكاره بناء على انه طلبها من هذه الطريقة

الممتنعة

الممتنعة وانت خبير بما في هذا الجواب من الركاكة لان طلبه للرؤية
من هذه الطريقة كيف يصلح ان يكون دليلا على جواز الرؤية من
غير هذه الطريقة على انه يلزم ان يكون النبي المنزه بالتكليم جاهلا
بما يجوز عليه سبحانه ويمتنع واما الحل فلان الامر في قوله ارني
ليس محمولا على طلب الرؤية لعلمه عليه السلام بانه لا يمكن رؤيته بل على
اظهار حاله جل شانه على الجماعة الحاضرين مع الطالبين لرؤيته
لما القايلين لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فقال ذلك القول ليسمعوا قوله
تعالى لن تراني ويعلموا انه لا يمكن رؤيته ويرجعوا عن اعتقادهم
والجواب عما نقل عن ابن عباس انه ليس صريحا في الرؤية البصرية
لجواز ان يكون المراد بالرؤية التي اختصت به صلى الله عليه وآله
الرؤية القلبية يعني الادراك الاصلي على الوجه الكامل وقد نقلنا
سابقا من طريقهم عن ابن عباس انه قال راه بقلبه وعما نقل من
الحسن انه ان كان قول الحسن من عند نفسه فليس حجة وان كان
من ظاهر الايات والروايات فكذلك لان فهمه ليس حجة على غيره
والظاهر قد لا يعمل به والجواب عن وقوع الرؤية في الاخرة ان كثيرا
من الايات والروايات ماولة عن ظاهرها اتفاقا مثل ما وقع
في القران من قوله تعالى ومكر الله الله يستهزئ بهم وما وقع في
رواياتكم عن ابي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وآله [illegible]
من العبيد يوم القيمة يدعو الله تعالى حتى يضحك الله تبارك وتعالى
فاذا اضحك منه قال ادخل الجنة وعن ابن مسعود ان بعض اهل
النار حين خرج منها ووصل الى باب الجنة يقول اي رب ادخلنيها
فيقول يا ابن آدم ايرضيك ان اعطيك الدنيا ومثلها معها قال يا رب
اتستهزئ مني وانت رب العالمين وامثال ذلك كثيرة وانتم قد
اولتم المكر والضحك والاستهزاء بالجزاء والرضا والخذلان فاذا
جاز التاويل فكيف تتمسكون بالظواهر في الامور العقلية وتجوزون

عليها فكتب لا يجوز الرؤية ما لم يكن بين الرائي والمرئي هواء
ينفذه البصر اي هواء شاف ينفذ فيه شعاع البصر ويتصل با
لمرئي وهذا دل بحسب الظاهر على مذهب الرياضيين القائلين
بان الابصار بخروج الشعاع لا على مذهب طائفة من الحكما القائلين
بان الابصار باعتبار ان المشف الذي بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية
الشعاع الذي في البصر ويصير بذلك آلة للابصار ولا على مذهب
الطبيعيين القائلين بان الابصار بانطباع صورة المبصر في الباصرة
عند مقابلته لها ويمكن ان يقال المراد بنفوذ البصر في الهواء توقفه
في الرؤية عليه وتوسله به فينطبق على المذاهب الثلثة فاذا انقطع
الهواء عن الرائي والمرئي بحايل او بكمال القرب او بعدهما لم
تصح الرؤية بالضرورة وفي كتاب الاحتجاج فتى انقطع الهواء
وعدم الضياء لم تصح الرؤية وكان في ذلك الاشتباه اي وكان في
توسط الهواء والضياء بين الرائي والمرئي اشتباه كل منهما بالاخر
في الاحتياج الى ذلك المتوسط وفي كونه في جهة وفي طرف منه
وعلل ذلك بقوله لان الرائي متى ساوى المرئي في السبب الموجب
بينهما في الرؤية وجب الاشتباه المراد بالسبب الموجب للرؤية
الواقع بينهما هو الهواء المتوسط وكون كل واحد منهما واقعا
في طرفه مقابلا للآخر ومتى ساوى الرائي من حيث انه راء
والمرئي من حيث انه مرئي في ذلك السبب ثبت مشابهة المرئي
بالرائي وكان ذلك التشبيه اسم كان وهو ذلك اشارة الى
وجوب الاشتباه والتشبيه خبره يعني وقع ثبوت المشابهة بينهما
تشبيه الحق الثابت بالذات وهو واجب الوجود المنزه عن
صفات الخلق بالرائي الباطل بالذات في كونه طرفا من الهواء
وواقعا في حيز وموضع فانها جسمية ولواحقها مثله وقد مر انه
وجب اخراجه تعالى عن الحدين حد الابطال وحد التشبيه لان

الاشبا لابد من اتصالها بالمسببات يحتمل ان يكون تعليلا لقوله وكان
ذلك التشبيه يعني ان اشتباه المشابهة بينهما يستلزم التشبيه الذي ذكر
لانها سبب له والسبب متصل بالمسبب غير منفك عنه وان يكون
تعليلا لجميع ما ذكر في هذا الدليل توضيحه ان الهواء المتوسط سبب
للرؤية وكون هذا رائيا من حيث انه مرئي فوجب اتصاله بهما
واتصاله بهما سبب لكون كل واحد منهما واقعا في حيز وفي طرف
منه وموصوفا بالجسمية ولواحقها فوجب اتصال هذا الاتصال
بكونهما على هذه الاوصاف وكونهما على هذه الاوصاف سبب لوقوع
المشابهة بينهما فوجب ان يتصل به وتلك المشابهة سبب للتشبيه
فوجب اتصالها به كل ذلك لوجوب اتصال الاسباب بالمسببات و
اقترانها بها وعدم انفكاكها عنها والاشعرية يقولون الرؤية
ليست بالشعة ولا انطباع وليس لها سبب ولا شرط سوى حياة الرائي
ووجود المرئي وانما هي ادراك والادراك معنى يخلقه الله تعالى
في المدرك فان خلق في جزء من العين سمي ابصارا وفي جزء من القلب
سمي علما وفي جزء من الاذن سمي سمعا وفي اللسان سمي ذوقا وفي
الجسد سمي حسا واختصاص خلقه بهذه الحال انما هو بحكم العادة
ويجوز ان تنخرق العادة فيخلق الابصار لغير الحي وانت تعلم ان بناء
هذا الكلام على نفي الاسباب مطلقا وقد تبين بطلانه في موضعه
وانه لا ينفعه هذه المزخرفات لان الابصار العيني في غير موضع
خلق لا بد له من مشار اليه بالاشارة الحسية اما بالذات او بالعرض
وكل مشار اليه كذلك اما جسم او حال فيه كما يشهد به ذوات العقلاء
وعقول العلماء فلو تعلقت به الرؤية لحق به التشبيه تعالى الله
عن ذلك علوا كبيرا علي بن ابرهيم عن ابيه عن علي بن معبد عن
عبد الله بن سنان عن ابيه قال حضرت ابا جعفر عليه السلم فدخل
عليه رجل من الخوارج فقال له يا ابا جعفر اي شيء تعبد قال الله

راء وذلك مرئيا
من حيث انه مرئي

اى الله اعبد او اعبد الله فحذف الفعل بقرينة السؤال قال رأيته
قال بلى قال المازرى صح الجواب ببلى فى غير النفى وجاز
الاقتداء بها فى الاثبات ومن شرطه النفى وقال لا يجوز الجواب
بها الا بعد يتقدمه فى امثال هذا الكلام اى ما رأيته ولما كان
هنا مظنة ان يقول السائل وكيف رأيته اجاب عنه بقوله لم
تره العيون بمشاهدة الابصار قيل الابصار بالكسر على المصدر
فى مقابلة الايمان لا بالفتح على الجمع فى مقابلة القلوب وفى كتاب
التوحيد للصدوق رحمه الله بمشاهدة العيان مكان بمشاهدة
الابصار ولكن رأته القلوب بحقائق الايمان هذا تنزيه له تعالى
عن الرؤية بحاسة البصر وشرح لكيفية الرؤية الممكنة له و
لما كان تعالى شانه منزها عن الجسمية ولواحقها من الجهات والكيفيات
د توجيه الحدقة اليه وادراكه بها وانما يدرك بحسب ما
يمكن لبصيرة العقل لا جرم نزهه عن تلك واثبت له هذه و
اراد بحقايق الايمان اركانه وهى التصديق بوجوده وتوحيده
واسمائه الحسنى وساير صفاته الثبوتية والسلبية وقد
اشار الى جملة منها بقوله لا يعرف بالقياس على الخلق لانتفاء
المشاركة بينه وبينهم فى امر من الامور ولا يدرك بالحواس
لان اقدام تصرفات الحواس لا تتجاوز عن طرق المحسوسات
وايدى ادراكاتها لا تتناول غير الجسم والجسمانيات وعالم القدس
بعيد عن عالم الممكنات وجناب الحق منزه عن تحديده
بالصفات والكيفيات ولا يشبه بالناس لا بالذات والصفات
ولا بالصور والكيفيات لان ذاته مباينة لذاتهم وصفاته مفارقة
لصفاتهم ولا يجوز اتصافه بصورهم وكيفياتهم موصوف
بالآيات اشارة الى طريق معرفته يعنى انه موصوف
بان له آيات دالة على وجوده وعلمه وقدرته وحكمته

كما اشار

كما اشار الى تلك الآيات بقوله سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى
انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق معروف بالعلامات لان له امارات
من علامات قدرته وعجايب حكمته وآثار ارادته مثل السموات
العلى والارضين السفلى وغيرهما من الصنايع الغريبة والبدايع
العجيبة ما ينطق بوجوده وان كانت صامتة وينادى الى وحدانيته
وان كانت ساكتة ويدعو الى ربوبيته وان كانت خافتة الا ان
ابصار الناظرين فى ابصار هذه الآيات وقلوب العارفين فى
مطالعة هذه العلامات على درجات متفاوتة ومقامات متباعدة
لا يجور فى حكمه التكوينى والتشريعى لان كل حكمه صواب
يترتب عليه مصالح غير معدودة ومنافع غير محصورة وايضا الجاير
فى الحكم ناقص فى العلم ضعيف فى الحلم يطلب به جلب المنفعة او دفع
المضرة او تشفى النفس وقدس الحق منزه عن جميع ذلك فسبحان
الذى كل شىء آمن من ظلمه وخايف من عدله ذلك الله لا اله الا هو ذلك
اشارة الى الموصوف بالصفات المذكورة لكمال ظهوره والله خبره وكلمة
التوحيد خبر بعد خبر او بدل عنه او حال والعامل معنى الاشارة
وفيه تنزيه له عن الشريك والنظير وتخصيص له بالالهية والتدبير
قال فخرج الرجل وهو يقول الله اعلم حيث يجعل رسالاته هذا
تصديق بان الرسالة ليست بالشركة والمال ولا بالكسب والمنال ولا
بكثرة العشيرة والاخوان ولا بتعدد الانصار والاعوان بل هى
بفضايل نفسانية وكمالات روحانية يخص الله تعالى بها من يشاء من
عباده فيختار لرسالته من علم انه يصلح لها وهو اعلم بالمكان الذى يضعها
فيه والظاهر ان هذا الرجل آمن به عليه السلم واعتقد بامامته عدة
من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن احمد بن محمد بن ابى نصر عن
ابى الحسن الموصلى عن ابى عبد الله عليه السلم قال جاء حبر اى عالم
من علماء اليهود الى امير المؤمنين عليه السلم فقال يا امير المؤمنين هل رأيت

ربك حين

ربك حين عبدته قال فقال ويلك ما كنت اعبد ربا لم اره لما
كان لم اره محتملا لمعنيين احدهما الرؤية بالبصيرة القلبية وثانيهما
الرؤية بالمشاهدة العينية وكان الثاني اشهر واعرف حمله
السائل على المعنى الثاني والحق في هذا المعنى لا يخلو من كيفية و
وضع وجهة فلذلك قال وكيف رأيته اي على اي وضع وكيفية
ابصرته وفي اي حيز وجهة رأيته قال ويلك لا تدركه العيون
في مشاهدة الابصار ولكن رأته القلوب بحقائق الايمان شرح
وفي كتاب الاحتجاج سال الزنديق ابا عبد الله عليه السلام كيف يعبد الله
الخلق ولم يروه قال رأته القلوب بنور الايمان واثبتته العقول
بيقظتها اثبات العيان وابصرته الابصار بما رأته من حسن
التركيب واحكام التاليف ثم الرسل واياتها والكتب ومحكماتها
واياتها والكتب و[illegible] اقتصرت العلماء على ما رأت من عظمته دون
رؤيته قال اليس هو قادر على ان يظهر لهم حتى يروه فيعرفونه
فيعبد على يقين قال ليس للمحال جواب احمد بن ادريس عن
محمد بن عبد الجبار عن صفوان بن يحيى عن عاصم بن حميد عن
ابي عبد الله عليه السلام قال ذاكرت ابا عبد الله عليه السلام فيما يروون
من الرؤية اي رؤية الله بالعين فقال الشمس اي نور الشمس
او [illegible] [illegible] على [illegible] مجازا جزء من سبعين جزءا من نور الكرسي
والكرسي جزء من سبعين جزءا من نور العرش قال الصدوق
رحمه الله الكرسي وعاء جميع الخلق وكل شيء خلقه الله تعالى
في الكرسي وفي وجه آخر هو العلم والعرش حملة جميع الخلق و
في وجه آخر هو العلم اقول ويقرب من ذلك قول من قال الكرسي
يطلق على الفلك الثامن لانه وعاء السموات السبع وما
فيهن وما بينهن وما تحتهن والعرش يطلق على الفلك الاقصى
وهما يطلقان ايضا على العلم مجازا تسمية الشيء باسم مكانه

لأنها

لانهما مكانان لعلم العالم القاعد عليهما ولذلك يسمى العالم ايضا
كرسيا ويدل على المعنى الاول ما روي من طرقنا ان الكرسي
عند العرش كحلقة في فلاة ومن طرق العامة عنه صلى الله عليه
وآله انه قال ما السموات السبع مع الكرسي عند العرش الا
كحلقة في فلاة وفضل العرش على الكرسي كفضل تلك الفلاة
على تلك الحلقة ويدل على المعنى الثاني ما سيجيء قريبا من الروايات
المعتبرة وبالجملة هذان المعنيان مشهوران في السنة الاصحاب
وغيرهم ومعروفان في الاخبار وانت تعلم ان حمله على المعنى
الاول بعيد اذ لو كان لجرم الفلكين نور كما للشمس لكان نورهما
مرئيا كنور الشمس اللهم الا ان يقال ان لهما نورا في الواقع ولكن رؤيته
مشروطة بالتجرد والتنزه عن الغشاوات البشرية والغواشي
الناسوتية كما في نور الحجاب والستر وعلى المعنى الثاني بعيد لانتفاء
النسبة بين نور الشمس ونور علم الحق جل شانه ولاستحالة تفضيل
الشيء على نفسه ولعدم صحة المضمون في الكلام الآتي اللهم الا
ان يراد بالكرسي علم النفوس المجردة وبالعرش علم العقول المقدسة
ويمكن حملهما هنا على الجوهرين المجردين النورانيين الموكلين با
لفلك الثامن والتاسع مجازا من باب تسمية الشيء باسم متعلقه
وتفاوت نورهما اما بالذات او باعتبار تفاوت تجلي نور الحق عليهما
على النسبة المذكورة بل على الجوهرين الاخرين وان لم يكونا متعلقين
بالفلكين وتسميتهما بالكرسي والعرش باعتبار انهما محل الانوار
العظمة الالهية والله اعلم بحقيقتهما والعرش جزء من سبعين
جزءا من نور الحجاب والحجاب جزء من سبعين جزءا من نور الستر
ليس المراد من الحجاب والستر المعنى الحقيقي المعروف عندنا الواقع
بيننا وبين ما هو محجوب ومستور عن حواسنا وابصارنا اذ
ليس هناك حجاب وستر بهذا المعنى بل المراد بهما مقامات من مقامات

تجليات نور عظمة الرب والثاني وهو فوق الاول لم يصل اليه
بصاير احد الا من شاء الله تعالى فاراه بقدر ما احب وما شاء من
نور عظمته على الوجه الكامل فلا يقدر عليها الا هو والاول
هو المانع من انكشاف نور العظمة على الخلق على وجه الكمال
والا لانهدموا واحترقوا وقد تجلى نور العظمة من ذلك
الحجاب على الجبل فجعله دكا وخر موسى صعقا والظاهر ان
هذا الحجاب هو الذى كان بين نبينا صلى الله عليه وآله وبين الله
تعالى في المعراج وقد كان قاب قوسين او ادنى كما روى عن
ابى عبد الله عليه السلام قال كان بينهما حجاب يتلألأ فنظر في مثل
سم الابرة الى ما شاء الله من نور العظمة الحديث طويل اخذنا
بعضه ثم هذا الذى ذكرناه على سبيل الاحتمال دون الجزم
ولا يعلم امثال هذه الاسرار الا هو ووليه وانا استغفر الله
مما اقول فان كانوا صادقين فيما يدعون من قدرتهم على رؤية الله
فليملئوا اعينهم من الشمس ليس دونها سحاب فانهم يجدون
انفسهم عاجزين عن رؤيتها باعتبار ان النور القوى مانع من
الرؤية كعادة الانوار الشديدة الساطعة فانها تغشى البصر
عن رؤية ما خلفها فاذا عجزوا عن رؤيتها لمنع نورها مع ان
نورها جزء من الف الف الف ثلث مرات وستمائة وثمانين
الف الف مرتين وسبعمائة الف من نور الستر الذى هو من
تجليات نور العظمة كما يظهر ذلك من ضرب السبعين في نفسه
ثم الحاصل في السبعين ثم السبعين في الحاصل ثم الحاصل في السبعين
فهم عن رؤية الله تعالى اعجز وهذا الكلام دل على امتناع
رؤية الله تعالى بالعين وهذا القدر كاف في الزامهم واما امتناع
رؤيته بالذات فيستفاد من الاخبار الماضية والآتية محمد بن
يحيى وغيره عن احمد بن عيسى عن ابى نصر عن ابى الحسن الرضا
محمد بن سنان

عليه السلام

عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لما اسرى بي الى السماء
سرى بالليل من باب ضرب بمعنى سار ليلا واسرى مثله واسراه
واسرى به مثل اخذ الخطام واخذ بالخطام وانما قال الله تعالى
سبحان الذى اسرى بعبده ليلا وقد كان السرى يكون بالليل للتاكيد
كقولك سرت امس نهارا والبارحة ليلا بلغ بي جبرئيل
مكانا لم يطأه قط جبرئيل ولا غيره من الخلق ثم تخلف جبرئيل
ومضى رسول الله صلى الله عليه وآله الى حيث شاء الله تعالى
وذكر جبرئيل ثانيا من باب وضع الظاهر موضع المضمر للتعظيم
ولدفع توهم ان فاعل لم يطأه غيره لا هو وللتصريح بان وطأه
ذلك المكان انما هو بشركة مشايعته صلى الله عليه وآله و
قد دل على ما اضفناه من الامرين ما رواه علي بن ابي حمزة
قال سأل ابو بصير ابا عبد الله عليه السلام وانا حاضر فقال له
فداك كم عرج برسول الله صلى الله عليه وآله فقال مرتين فاوقفه
جبرئيل موقفا ما وقفه ملك قط ولا نبي الحديث وما رواه
ابو بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال لما عرج برسول الله صلى
الله عليه وآله انتهى به جبرئيل عليه السلام الى مكان فخلى عنه فقال له يا
جبرئيل اتخليني على هذه الحال فقال امضه فوالله لقد وطئت
مكانا ما وطأه بشر وما مشى فيه بشر قبلك فكشف له فاراه
الله من نور عظمته ما احب اى ما احبه الله تعالى او ما احبه
الرسول صلى الله عليه وآله وهذا الكلام اما قول ابي الحسن الرضا
عليه السلام لبيان الواقع وحكاية قوله صلى الله عليه وآله وهذا الكلام
اما قول من قبل نفسه او هو قوله صلى الله عليه وآله من باب
الالتفات من التكلم الى الغيبة للدلالة على غيبته في مشاهدة
جلاله سبحانه وضمير له واراه على الاحتمالين يرجع الى النبي صلى
الله عليه وآله وتقدم عوده الى جبرئيل عليه السلام على الاحتمال

الثاني خطأ والمقصود من هذا الحديث بقرينة ذكره في هذا الباب
هو الدلالة على انه صلى الله عليه وآله لم يره في المعراج كما زعمه
طايفة من المبتدعة بل على ان رؤيته تعالى محال والادراك
وانه لم يره وانما رأى من نور عظمته في قوله لا تدركه الا
بصار وهو يدرك الابصار اى الكلام في تفسير هذه الاية
وذكر الاحاديث المروية فيه وهذا عنوان مستقل غير مربوط
بالسابق ويحتمل ان يكون خبرا بعد خبر والخبر الاول هو
قوله في ابطال الرؤية اى باب في قوله لا تدركه الابصار
وتعدد الخبر بلا عاطف جايز محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن
عيسى عن ابن ابي نجران عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله
عليه السلام في قوله لا تدركه الابصار قال احاطة الوهم اى الادراك
المنفي احاطة الوهم له وادراكه اياه دون الادراك العيني لان
عدم ادراك العين له ظاهر لا سترة فيه والمراد بالوهم الادراك
المتعلق بالقوة العقلية المتعلقة بالمعقولات والقوة الوهمية
المتعلقة بالمحسوس تشبيها وقد شاع ذلك في الاستعمال ودل
عليه مضامين الاخبار دون الاخير فقط ولما كان المتعارف
من الابصار عند الناس هو الابصار بالعين دون الابصار بالقلب
نبه عليه السلام على صحة ارادة الثاني باللغة والعرف فقال
الا ترى الى قوله قد جاءكم بصائر من ربكم ليس يعني بصر
العيون بل يعني بصر القلوب وادراك العقول والبصاير
جمع البصيرة وهي للنفس كالبصر للعيون فمن ابصر فلنفسه
اى فمن ابصر الحق وتبعه فقد ابصر لنفسه لان نفعه
لها ليس يعني من البصر بعينه بل عنى منه البصر بقلبه
ومن عمي فعليها اى ومن عمي عن الحق وضل عنه فعلى
نفسه يرجع وباله واليها يعود نكاله ليس يعني عمى العيون

بل

بل يعني عمى القلوب عن الحق وعدم ادراكها له انما عنى من
الادراك المنفي في قوله لا تدركه الابصار احاطة الوهم
يعني لا تدركه اوهام القلوب ولا تحيط به ادراك العقول
وهذا تأكيد لما ذكره اولا وفيه اشارة الى اطلاق البصر على
الادراك القلبي في القرآن الكريم ثم اشار الى اطلاقه عليه
في العرف ايضا بقوله كما يقال فلان بصير بالشعر وفلان
بصير بالفقه وفلان بصير بالدراهم وفلان بصير بالثياب
اى عليم بهذه الامور عارف باحوالها مدرك لجيدها ورديها
مميز بين صحيحها وسقيمها ثم اشار الى ان حمل الاية على نفي
الادراك العيني بقوله الله اعظم من ان يرى بالعين فعدم
امكان رؤيته بالعين امر ضروري لا ينكره الا شرذمة
قليلون ممن لا يعتد بهم واما ادراكه تعالى باوهام العقول
فهو شأن جميع العوام وحال اكثر اهل العلم فانهم يتصورونه
بوجه ويخيلونه بامر لا يليق به ويجب تنزيهه عنه فهو اولى
بالنفي ويحتمل ان يكون هذا الكلام بمنزلة النتيجة للسابق
توضيحه ان الادراك العقلي اكثر اتساعا من الادراك
العيني اذ كل ما يدركه العين يدركه العقل دون العكس
فاذا لم يدركه العقل فهو اعظم من ان يراه العين محمد بن يحيى
عن احمد بن محمد عن ابي هاشم الجعفري هو داود بن القاسم
بن اسحق بن عبد الله بن جعفر بن ابي طالب رحمه الله من اهل بغداد ثقة
جليل القدر عظيم المنزلة عند الائمة عليهم السلام شاهد ابا الحسن
وابا جعفر وابا محمد عليهم السلام وكان شريفا عندهم له موضع جليل
عندهم روى ابوه عن الصادق عليه السلام عن ابي الحسن الرضا عليه السلام
قال سألته عن الله هل يوصف اى هل يدرك ذاته وصفته
ويقال ذاته كذا وصفته كذا فقال اما تقرأ القرآن قلت

القلبي اولى
من حملها على
نفي الادراك صح

بلى قال اما تقرأ قوله لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار
قلت بلى الاستفهام في الموضعين يحتمل الحقيقة والتقرير
قال فتعرفون الابصار من باب تغليب الحاضر على الغايب او من
باب ادخال جماعة حاضرين في الخطاب معه والغرض من
هذا السؤال هو الحث على الاطلاع بما يلقى اليه والكشف عن
مقدار فهمه ومبلغ علمه قلت بلى قال ما هي قلت ابصار
العيون فقال ان اوهام القلوب اى النفوس المجردة
والعقول المقدسة واهل العرفان فانه كثيرا ما يعبرون عن
النفس والعقل بالقلب اكبر من ابصار العيون اكبر اما بالباء
الموحدة او بالثاء المثلثة يعني ادراكات النفوس اكبر واعظم
من ادراكات العيون او اكثر محلا وابلغ اتساعا منها لان
كل ما تدركه العين تدركه النفس بل ادراك العين ليس
الا ادراك النفس وقد تدرك النفس مستقلة بما لا تدركه
العين والمنفي في الاية هو ادراكات النفوس على جميع انحائها
ويندرج فيه ادراكات العيون ايضا لان نفي العام مستلزم
لنفي الخاص واليه اشار بقوله فهو لا تدركه الاوهام اى
اوهام القلوب لان الادراك اما حسي او عقلي ولا يجري
شيء منهما في ساحة الحق عز شانه لانه لما كان منزها عن الجسمية
والوضع والجهة وساير لواحقها استحال ان يدركه شيء
من الحواس الظاهرة والباطنة ولما كان مقدسا عن انحاء التركيب
الخارجية والذهنية وبعيدا عن عالم مدركات النفوس البشرية
امتنع ان يكون للنفس اطلاع عليه بكنه ذاته او بحقيقة صفاته فلا
لا يتناوله شيء من الادراكات وفي نسبة الاوهام الى القلوب اشارة
الى ان القلوب البشرية لا يمكنها تعقل شيء بدون الاستعانة بالوهم
وتعلقها الكليات باعتبار التجريد للموجودات والتفتيش في المحسوسات

وهو يدرك

وهو يدرك الاوهام اذ لا يعزب عنه شيء وهو اللطيف الخبير
محمد بن ابي عبد الله عمن ذكره عن محمد بن عيسى عن داود بن القاسم
ابي هاشم الجعفري قال قلت لابي جعفر عليه السلام لا تدركه
الابصار وهو يدرك الابصار ما اراد الله سبحانه بهذا القول
ويحتمل انه اراد بالابصار ابصار العيون واستبعد او تعجب من
عدم ادراكها له فاجاب عليه السلام بما يدفع استبعاده وتعجبه فقال
يا ابا هاشم اوهام القلوب وادراكاتها ادق اى الطف واسع
تعلقا من ابصار العيون لان ادراك القلب ينفذ فيما لا ينفذ فيه
ابصار العين وقد بين ذلك بقوله انت قد تدرك بوهمك اى
بعقلك السند والهند والبلدان التي لم تدخلها ولم تشاهدها
بعينك ومع ذلك تعتقد بوجودها اعتقادا جازما بحكم وهمك
ومقتضى عقلك ولا تدركها ببصرك لانك لم تشاهدها ومن
هنا ظهر لك ان ادراك القلب ادق من ابصار العيون واوهام القلوب
لا تدركه لعجز القلوب عن ذلك واعترافها بان ذاته تعالى و
صفاته وجلاله وكماله اشرف واعلى من ان تدركه وتعقله وان
كل ما ادركته واحاطت به فهو منزه عنه وان السبيل الى معرفة
كنه عظمته مسدود وان غاية معرفته هي العلم بانه مقدس عن
تعلق الادراك به وعن الاحاطة بذاته وصفاته ومن المشابهة
بخلقه في ذواتهم وصفاتهم وكيفياتهم فكيف ابصار العيون تدركه
لان عدم ادراك القوي دليل على عدم ادراك الضعيف وعدم
تحقق الاعم حجة على عدم تحقق الاخص وينبغي ان يعلم ان سؤاله
هذا ليس من نسيانه ما سمعه من الرضا عليه السلام او الغرض منه زيادة
التقرير والاستيضاح علي بن ابراهيم عن ابيه عن بعض اصحابه
عن هشام بن الحكم قال اى قال هشام من قبله لا من جهة الرواية
عن المعصوم ويحتمل ان يكون من مسموعاته عنه الاشياء لا تدرك

الا بامرين بالحواس والقلب الغرض منه ان المبداء تعالى شانه لا يمكن
ادراكه بشئ منهما كما سيتضح ذلك ولعل ذكره في هذا المقام
باعتبار انه يصلح ان يكون تفسيرا للاية المذكورة وبيانا لحملها
على نفي الادراك مطلقا والحواس ادراكها على ثلثة معان ويشمل
هذه المعاني الثلثة ادراك الحواس الخمس الظاهرة كما ستعرفه
ويعرف حكم الحواس الباطنة بالقياس اليها بادنى تامل ادراك
بالمداخلة اي بدخول المدرك في المدرك وحضور المحسوس
في محل الحاسة وادراك بالمماسة اي بمماسة المدرك بالمدرك
واتصاله به وادراك بلا مداخلة ولا مماسة فاما الادراك الذي
بالمداخلة فالاصوات اي فادراك الاصوات والمشام قيل
هي جمع المشموم من باب استعمال المفاعل في المفاعيل وقيل هي
جمع المشم وهو ما يشم والطعوم هذه الثلثة يتحقق ادراكها بدخولها
في الحاسة اما الصوت فان ادراكه مشروط بدخول الهواء المتكيف
به في الصماخ ووصوله الى القوة المنبثة في العصب المفروش
في مقعره واما المشموم فان ادراكه متوقف على دخول الهواء
المتكيف به في الخيشوم ووصوله الى القوة الكائنة في الزائدتين
الشبيهتين بحلمتي الثدي واما الطعم فان ادراكه مفتقر الى
تكيف الرطوبة اللعابية به ووصول تلك الرطوبة الى القوة
المنبثة في العصب المفروش على جرم اللسان واما الادراك
بالمماسة فمعرفة الاشكال من التربيع والتثليث الشكل هيئة
حاصلة من احاطة حد او حدود وعده بعضهم من المبصرات
ومعرفة اللين والخشن والحر والبرد الخشونة عند اهل اللغة
ضد اللين وقد خشن الشئ بالضم فهو خشن اذا اختلفت اجزاؤه
الظاهرة في الارتفاع والانخفاض وعند جماعة من الحكماء
والمتكلمين ضد الملاسة دون اللين واللين عندهم ضد

الصلابة

الصلابة دون الخشونة وقالوا الخشونة اختلاف الاجزاء
في ظاهر الجسم بان يكون بعضها ناتيا وبعضها غايرا والملاسة
عبارة عن استوائها واللين كيفية تقتضي سهولة قبول الغمز في
الباطن ويكون للشئ بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا
يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبول الغمز بسبب الرطوبة
وتماسكه بسبب اليبوسة والصلابة بخلافه فادراك هذه
الكيفيات متوقف على مماستها للقوة اللامسة واما الادراك
بلا مماسة ولا مداخلة فالبصر اي فادراك البصر فانه يدرك
الاشيا بلا مماسة ولا مداخلة اي بلا مماسة تلك الاشيا به
ولا مداخلتها فيه في حيز غيره الجار متعلق بيدرك اي يدرك
البصر في حيز غيره وهو الحيز الذي فيه المرئي بان يخرج من
البصر شعاع يمتد الى المرئي ويراه في موضعه او يحدث في سطح
المرئي عند مقابلته بالباصرة شعاع مثل شعاع البصر ويصير
آلة لادراك البصر له في حيزه وقد رجح الثاني على الاول بان
الاول مستلزم لانتقال العرض عن موضوعه وقد برهن
على امتناع ذلك في موضعه وهذا كما ترى منطبق على ان الابصار
بخروج الشعاع حقيقة كما في الاول او توهما كما في الثاني ويحتمل
ويمكن انطباقه على مذهب من قال بان الابصار باعتبار ان
الهواء المشف الواقع بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع
البصري ويصير بذلك آلة لابصار المرئي في موضعه ويمكن ان
ينصب بسياق العبارات الاتية هو الاول ولا في حيزه عطف
على قوله في حيز غيره اي البصر يدرك الاشيا لا في حيزه
بان يدخل من المرئي شئ في حيز البصر كما يقوله اصحاب
الانطباع فليس هناك مماسة بين البصر والمرئي ولا مداخلة

وادراك البصر له سبيل وسبب سبيله الهواء الواقع بين البصر
المرئي وسببه الضياء المحيط بالمرئي اذ لو لم يكن الضياء لم يتحقق
الادراك فاذا كان السبيل متصلا بينه وبين المرئي غير منقطع
بحايل كثيف مانع من نفوذ الشعاع فيه الى ما وراءه والسبب
قايم موجودا ادرك ما يلاقي اي ادرك البصر ما يلاقيه
شعاعه من الالوان والاشخاص الواقعة في منتهى المسافة
الشعاعية فاذا حل البصر يعني ارسلت خطوطه الشعاعية
عليها لا سبيل له فيه بان يكون المرئي كثيفا صقيلا ليست
فيه مسامات وفرج صغار يدخل فيها شعاع البصر رجع راجعا
اي رجع البصر عند وصوله اليه راجعا وانعكس انعكاسا
والمراد بالبصر شعاعه فحكى ما وراءه اي فادرك ما وراءه
واخبر عنه كالناظر في المرآة لا ينفذ بصره اي شعاع بصره
في المرآة فلما لم يكن له سبيل في المرآة لعدم الفرج والمسامات
فيها رجع راجعا فحكى ما وراءه فما وضعه من المرآة كوضعها
من البصر فيكون زاوية رجوع الشعاع منها كزاوية وصوله
اليها فاذا وقعت المرآة في مقابل الرائي رجع الشعاع منها الى
وجهه فيراه ولا يشعر بدله بالرجوع فيتوهم انه يراه على
الاستقامة فيحسب ان صورة وجهه منطبعة في المرآة فاذا
كان الوجه قريبا منها كانت الخطوط الشعاعية الراجعة
قصيرة فيظن ان صورته قريبة من سطحها واذا كان
بعيدا كانت الخطوط طويلة فيحسب ان صورته غايرة في
عمقها وكذلك الناظر في الماء الصافي يرجع شعاع بصره
راجعا فيحكي ما وراءه اذ لا سبيل له في نفاذ بصره الا انه
فرق بين المرآة والماء فان الشعاع البصري لا ينفذ في جرم

المرآة

المرآة اصلا فلذلك يرجع صافيا غير مضطرب فيرى به على
وجه الكمال بخلاف الماء فان الشعاع ينفذ في جرمه في الجملة
فلذلك لا يرجع على وجه الكمال وقد ظهر مما ذكر ان الله جل
شانه لا يمكن ادراكه بالحواس لانتفاء المماسة والمداخلة فيه
واستحالة ان يكون في حيز وطرف الخطوط الشعاعية والهواء
المتوسط لان ذلك من لواحق الجسمية وتوابعها فاما القلب
اي النفس الناطقة فانما سلطانه على الهواء الهواء بالمد ما
بين الارض والسما ويطلق ايضا على الفضا وهو البعد الفاني
وعلى كل خال وعلى الباطل ولعل المراد به هنا عالم الامكان طولا
وعرضا وتسميته بالهواء اما من باب تسمية الكل باسم الجزء
او باعتبار انه بعد مفروض وفضا في الخارج او باعتبار خلوه
عن الوجود في حد ذاته وبطلانه حقيقته باعتبار نفسه
اذ الحق بالحقيقة الحقة الثابتة هو الذي وجوده لذاته كما
يرشد اليه قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فهو يدرك
اي فهو قابل لان يدرك جميع ما في الهواء ويتعلق همته بسواء
حصل له ادراك الجميع بالفعل او لا وذلك لان النفس في
مبدا الفطرة خالية عن العلوم وقد خلقت لها الالات
البدنية لتتصفح بها صور المحسوسات ومعانيها وتتنبه لمشاركات
بينها ومباينات فيحصل لها التجربة وساير العلوم الضرورية
والمكتسبة كلا او بعضا على تفاوت مراتبها فاذا حل القلب على
ما ليس في الهواء موجود وبلغ شعاع بصيرته الى العدم الذي
يمنع من نفوذه فيه وفيما بعده رجع راجعا الى ما وراءه فحكى ما
في الهواء من الماهيات والحقائق والكيفيات فلا ينبغي للعاقل
ان يحل قلبه على ما ليس موجودا في الهواء من امر التوحيد
جل الله وعز اذ ليس ذاته تعالى وما له من صفات كماله

وصوت جلاله موجودة في الهواء فانه ان فعل ذلك لم يبق فهم
من امر التوحيد الا ما في الهواء موجود وذلك بسبب
رجوع البصيرة عما ليس موجودا في الهواء من امر التوحيد
الى ما هو موجود فيه من الاصوات الممكنة كما قلنا في
امر البصر من انه اذا احال على ما لا سبيل له يرجع راجعا
فحكى ما وله فيلزم تحرره ان يدرك الله على صفات خلقه
تعالى الله ان يشبهه خلقه والحاصل ان صنع القلب هو
التصرف في الممكنات والتقلب في الماديات والتعقل للهيئات
وجزئياتها بتوسط الالات فاذا تصدى لادراك الواجب بالذات
لا يدركه الا على سبيل ادراك المخلوقات وهو سبحانه
منزه عن المادة والهيئة والمشابهة بالخلق فتحقق ظهر انه تعالى
لا يمكن ادراكه بالقلب كما لا يمكن ادراكه بالحواس باب
النهي عن الصفة بغير ما وصف به نفسه جل وتعالى على بن
ابراهيم عن العباس بن معروف عن ابن ابي نجران عن
حماد بن عثمان عن عبد الرحيم بن عتيك القصير قال كتبت
على يدي عبد الملك بن اعين الى ابي عبد الله عليه السلام ان
قوما بالعراق يصفون الله تعالى بالصورة وبالتخطيط فمنهم
من يقول انه مركب منه لحم ودم ومنهم من يقول هو نور
يتلالاء كالسبيكة البيضاء طوله سبعة اشبار من شبر نفسه
ومنهم من يقول هو على صورة انسان فبعضهم يقول هو
شاب مخطط بجعد قطط وبعضهم يقول هو شيخ اشمط
الراس ونقل ابو عبد الله الابي في كتاب الاكمال عن
محيي الدين شارح مسلم انه قال قال ابن قتيبة الصورة
لا كالصور واستدل على ذلك بظاهر ما رواه مسلم عن
النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا قاتل احدكم اخاه فليجتنب

التخطيط اختلاط [illegible] بسواد [illegible] [illegible] الشعر

الوجه

الوجه فان الله خلق ادم على صورته قد غلط في ذلك وهو قوله
الا كقول المبتدعة انه تعالى جسم لا كالاجسام لان اهل
السنة قالوا هو شيء لا كالاشياء طردوا ذلك فقالوا هو جسم
لا كالاجسام والفرق ان لفظ شيء لا يشعر بالحدوث والصورة
تشعر بالتركيب والتركيب من خواص الاجسام والاجسام حادثة
والعجب منه ان لادم عليه السلام على صورته وقد ابقى الحديث
على ظاهره فان لله تعالى صورة كصورة آدم عليه السلام فكيف
يقول لا كالصور وهل هذا الا تناقض ثم يقال له ان اردت
بقولك لا كالصور انه ليس بمركب فليس ذلك بصورة
وان اللفظ لا يفيد ذلك وان الحديث غير محمول على ظاهره
وانك ما فهمت انه يلزمه تاويله والتاويل فيه ان الضمير يعود
الى الاخ المضروب كما صرح به القرطبي قال معناه خلق آدم على
صورة المضروب فكان الضارب ضرب وجه ابيه آدم عليه السلام
فان قيل فينبغي ان يجتنب ما سوى الوجه من الاعضاء لانه
يشبه عضو آدم فالجواب ان الوجه قد اختص بما ليس في غيره
اذ فيه البصر الذي يدرك به العالم وما فيه من العجايب الدالة
على عظم قدرة الله تعالى والسمع الذي يسمع به امر الله تعالى
ونهيه ويتعلق بها العلوم التي منها معرفة الله تعالى ومعرفة
الرسول وفيه النطق الذي شرف به الانسان على سائر الحيوان
وعلى تقدير ان يكون الضمير عايدا اليه سبحانه فنقول الاضافة
لتشريف آدم عليه السلام كقوله تعالى ناقة الله وسقياها وبيت الله
وقد اختص آدم عليه السلام بان خلقه بيده ولم يقلبه في الارحام ولم
يدرجه من حال الى حال او نقول المراد بالصورة الصفة
كقولهم صورة فلان عند الامير اي صفته لاختصاصه عليه السلام
بصفات من الكمال والفضايل وسجود الملائكة له تعظيما وان

وان كان سجوده لله حقيقة فنسبته اليه تشبيه بصفاته تعالى
ومثل هذه التاويلات لا منع عند التصحيح اليه سبحانه وتعالى في ما
رواه البخارى في باب الشهادة واخرجه مسلم في باب خلق آدم عم
من انه قال تعالى لما خلق آدم على صورته اذهب فسلم على
اولئك النفر من الملائكة على ان التصحيح فيه يحتمل ان يعود
الى آدم عليه السلم ومثل ذلك مشابه لقلّة فايدة الكلام حينئذ غير
منيف لانه معلوم انه خلق على صورته وايضا يجرى مثل هذه
التاويلات فيما روى ان الله تعالى خلق آدم عم على صورة
الرحمن ونقل الآبي عن بعض علمائهم انه قال هذه الرواية
لم تثبت عند اهل النقل ولعل راويها توهم ان الضمير في الرواية
الاولى المتقدمة عايد اليه سبحانه فابدل الضمير بالرحمن
من باب النقل بالمعنى وانما بسطنا الكلام بنقل رواياتهم وتاويلاتهم
لان معرفة ذلك لا يخلو من فايدة عند المناظرة
مع اهل الخلاف فان رايت جعلني الله فداك ان تكتب
الى بالمذهب الصحيح من التوحيد جزاك الله خيرا
اى فعلت فكتب الى الصحيح والذى عليه جمهور المحدثين
من العامة والخاصة واكثر الفقهاء والاصوليين جواز العمل
بالكتاب عن الكاتب اذا علم انه خطه وهو عندهم معدود
في المتصل لاشعاره بمعنى الاجازة وقال السمعاني هو اقوى
من الاجازة ودليلهم ما صح واشتهر من كتبه صلى الله
عليه واله الى نوابه وعماله وكذلك الخلفاء والائمة عليهم السلم
بعده ومنه هذا الحديث وغيره ولكن الراوى يقول
كتب الى او اخبرنى بكتابه او في كتابه او فيما كتب به
الى كما في هذا الحديث ولا يجوز ان يطلق ويقول حدثنى
او اخبرنى وجوّز الاطلاق طايفة من المتقدمين

ومثل مبتدا مجرور خبره

من

من محمد في العامة سالت رحمك الله عن التوحيد وما ذهب
اليه من قبلك بكسر القاف وفتح الباء اى من هو عندك فما
نافية الى من مبتداء محذوف والظرف خبر له والموصول
مع صلته فاعل ذهب فتعالى الله الذى ليس كمثله شىء فيه
تنزيه له تعالى عما يقولون واشارة الى مخالفتهم في وصفه
تعالى لنص القران وهو السميع البصير بلا سمع ولا بصر
فيسمع ما يقولون ويرى ما يفعلون ويعلم ما يعتقدون وفيه
وعيد لهم على ما يصفونه ثم صرح بتنزيهه تعالى عما يقولون
تاكيدا لما سبق بقوله تعالى عما يصفه الواصفون المشبهون
الله بخلقه المفترون على الله ما لا يليق به والتشبيه في الحقيقة
جحود وانكار لان ما يتصوره المشبهون ويعتقدون انه الله
ليس هو الاله الذى يجب الاعتقاد به ثم اشار
بعد تنزيهه تعالى عما يصفونه الى المذهب الصحيح بقوله
فاعلم رحمك الله ان المذهب الصحيح في التوحيد ما نزل
به القران من صفات الله تعالى التى بعضها صفات كمالية
وبعضها صفات فعلية وبعضها صفات تنزيهية لاشتمالها
على جميعها اجمالا قوله تعالى ليس كمثله شىء فانف عن الله
تعالى البطلان كما ذهب اليه الملاحدة والثنوية وعبدة الاوثان
والنيران وعبدة الشمس والمشترى وغيرهم من اصحاب الملل
الفاسدة النافية للصانع والتشبيه بخلقه كما ذهب اليه الجسمية والصورية
والكرامية والقايلون بانه في جهة ومكان وبان له كلاما ككلامنا
وصوتا كصوتنا وسمعا وبصرا كسمعنا وبصرنا وصفات زايدة
كصفاتنا واصحاب البطلان والتشبيه هم المحجوبون عنه تعالى بالمقايسات
الحسية والاعتبارات الوهمية فلا نفى ولا تشبيه في امر
التوحيد وهذا في التوحيد وهذا في اللفظ اخبار وفي المعنى

نهى عن التقول بما هو الله الثابت الموجود الذى لا يعرضه
التغير من وصف الى وصف والتحول من حال الى حال و لا
يسبقه عدم ولا يلحقه انقطاع وهو الموجود ازلا وابدا تعالى الله
عما يصفه الواصفون من صفات الخلق ولواحق الامكان وهذا
اعادة لما مرّ تاكيدا له ولا تشدّ والقراين فتضلوا بعد البيان اذ دلّ
القرآن على التوحيد المطلق والتنزيه التام وبيان القواعد
الكلية التى بها يكون صلاح نوع الانسان فى معاده ومعاشه
فلا يجوز لاحد التجاوز عما نطق به لان كل ما فيه وثيق
الاركان فصيح البنيان منير البرهان معدن الايمان فكل وصف
لا يوافقه باطل وكل قول لا يطابقه كاذب وكل امر لا يناسبه
ساقط وانما قال بعد البيان لان الضلال بعده اقبح من الضلال
قبله والاثم المترتب عليه اتم واشد لان الضلال قبله
لا اثم فيه كما كتب محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان
عن ابن ابى عمير عن ابراهيم بن عبد الحميد عن ابى حمزة
قال قال لى على بن الحسين عليهما السلام يا ابا حمزة ان الله لا يوصف
بمحدودية اى لا يكون له هذه الصفة فى الواقع فلا يجوز
لاحد ان يصفه بها ولا بما يستلزمها من كونه جسما
او صورة او ذا اطراف ونهايات او ذا اجزاء وكيفيات الى
غير ذلك من الامور الموجبة للتحديد عظم ربنا عن الصفة
اى من ان يكون له صفة لان كل ذى صفة مفتقر الى الغير
ناقص فى حد ذاته وفيه دلالة على ان صفاته الكمالية عين
ذاته المقدسة وكيف يوصف بمحدودية من لا يحدّه
من ليس له حدّ عرفى ولا لغوى لتنزهه عن الاجزاء
والنهايات وتقدسه عن الاطراف والغايات وقد روى
ان رجلا من الزنادقة قال لمولانا الرضا عليه السلام حدّه لى

قال لا حدّ له قال ولم قال لان كل محدود متناه الى حدّ واذا احتمل
التحديد احتمل الزيادة واذا احتمل الزيادة احتمل النقصان فهو غير
محدود ولا متزايد ولا متناقص ولا متجزئ ولا متوهم ولا
تدركه الابصار لتنزهه عن قبول الاشارة الظاهرة الحسية
والاشارة الباطنة العقلية كما عرفت وهو يدرك الابصار
لاحاطة علمه بالمبصرات والمعقولات وهو اللطيف اى البعيد
عن ادراك الخلق له او البرّ بعباده الذى يلطف بهم ويرفق
من حيث لا يعلمون او العالم الكامل فى الفضل والتدبير او الخالق
للخلق اللطيف الذى يعجز عن ادراك اعضائه وجوارحه
ابصار الناظرين وعن تعقل تخاطيطه ومنافعه عقول العاقلين
او فاعل اللطف دائما بعباده وهو ما يقرّب معه العبد الى
فعل الطاعة ويبعده عن المعصية كانزال الكتب وارسال
الانبياء ونصب الاوصياء الخبير اى العالم بحقايق الاشياء
وما يخفى منها ودقايقها والخبر بالضم العلم تقول لى به خبر اى علم
وفلان خبير بالشئ اى عالم بكنهه ومطلع على حقيقته و
اللطيف بالمعنى الاول يناسب قوله لا تدركه الابصار و
الخبير يناسب قوله وهو يدرك الابصار محمد بن ابى عبد الله
عن محمد بن الحسن بن اسمعيل عن الحسين بن الحسن عن بكر بن
صالح عن الحسن بن سعيد عن ابراهيم بن محمد الخزاز ومحمد بن
الحسين قالا دخلنا على ابى الحسن على بن موسى الرضا عليه السلام
فحكينا له ان محمدا راى ربه فى صورة الشاب الموفق فى سن
ابناء ثلثين سنة قيل الشاب الموفق هو الذى اعضاؤه موافقة
حسن الخلقة وفى النهاية الاثيرية الشاب الموفق الذى وصل الى الكمال
فى قليل من السنة وقال الفاضل الامين الاسترابادى يحتمل ان يكون

الشاب الموفق من باب الاشتباه الخطي وان يكون في الاصل الشاب
الرتق كما هو المتعارف في كتب اللغة اقول الموفق كما هو المصحح
في جميع النسخ له معنى مناسب للمقام وهو المروي عن طرق
العامة روي انه صلى الله عليه وآله رأى ربه في صورة
الشاب الموفق من ابناء ثلثين سنة ورجلاه في خضرة وباقي
جسده خارج فالحكم بالاشتباه خطاء وكانه حكم به باعتبار
ان الرتق له معنى مناسب هنا لان الرتق على وزن خنق
ذو بهجة وبهاء من رتق الشيء اذا لمع وقلنا ان هشام بن سالم
قال العلامة في الخلاصة هو ثقة ثقة وكان الحديث ضعيف
لا يقدح فيه وصاحب الطاق هو محمد بن علي بن النعمان
ابو جعفر الاحول الصيرف في طاق المحامل بكوفة والميثمي
يقولون انه اجوف الى السرة اي ذو جوف وخالي الداخل
وجوف كل شيء قعره والبقية صمد اي مصمت لا جوف
له فخر اي سقط على الارض ساجدا لله تخشعا وتخضعا
لعظمته ثم قال في سجوده على الظاهر سبحانك اي انزهك
تنزيها عما لا يليق بك من التشبيه والتوصيف ما عرفوك
على ما ينبغي من معرفتك ولا وحدوك على ما وجب
لك من توحيدك وتنزيهك عن المشابهة بخلقك فمن اجل
ذلك وصفوك بصفات المخلوقين ونعوت المصنوعين
سبحانك لو عرفوك لوصفوك بما وصفت به نفسك
في قولك وهو اللطيف الخبير وليس كمثله شيء ولم يكن له كفوا
احد ولا تدركه الابصار الى غير ذلك من النعوت الجلالية
والصفات الكمالية سبحانك كيف طاوعتهم انفسهم ان شبهوك
بغيرك مخالفا لكتابك وسنة نبيك بل لصراحة عقولهم اللهم

لا اصفك

لا اصفك الا بما وصفت به نفسك ولا اشبهك بخلقك انت
اهل لكل خير يعني كل خير انت مبدأه ومنشأه او المراد
انت اهل لكل صفات حسنة كاملة دون صفات قبيحة
باطلة كما زعموا فلا تجعلني من القوم الظالمين دعاء لحفظ
عصمته مع تقدس ذاته عن الاتصاف بالظلم تواضعا لله
وهضما لنفسه او تعليما لخواص شيعته او تنبيها لرفع ما
استحقوا من العذاب عن نفسه المقدسة لان شوم الظلمة
قد يحيق بمن دونهم كما قال الله تعالى واتقوا فتنة لا تصيبن
الذين ظلموا منكم خاصة وربما يستفاد من هذا الكلام ان
اسماءه تعالى وصفاته توقيفية بمعنى انه لا يجوز ان يسمى
الا بما سمى به نفسه او سماه به رسوله ويندرج فيه
ما انعقد على التسمية به اجماع فما لم يرد فيه اذن ولا منع
لا يجوز واختلفت العامة في هذا القسم فقيل فيه بالوقف
وقيل بالمنع وقيل ان اوهم معنى يستحيل امتنع والا فهو
جائز وقال الباقلاني يجوز ان يسمى بكل ما يرجع الى ما
يجوز في صفته كسيد وحنان ما لم يجمع على منع ما يجوز
مثل عاقل وفقيه وسخي قال وكره مالك التسمية بسيد
وحنان بناء على انه لم يرد عنده فيهما اذن ولا منع واما
ما لا يجوز في حقه فلا يسمى به وان كان الله تعالى وصف
به نفسه بالفعل المشتق منه ذلك الاسم نحو الله يستهزئ
بهم وسخر الله منهم ومكر الله فلا يقال يا مستهزئ و
يا ساخر ويا ماكر لان ما يستحيل عليه تعالى لا يجري
منه عليه الا قدر ما اطلقه الشرع وهم ايضا اختلفوا في
صبور وشكور فمنعه الباقلاني لان الوقور الذي

يترك العجلة فى دفع ما يضره والصبور الذى يتحمل الاذى
وبعضهم اجاز ذلك بناء على ان معناهما يرجع الى الحلم
ثم التفت الينا فقال ما توهمتم من شئ فتوهموا الله غيره اى
فاعلموا واعتقدوا انه تعالى غير ما توهمتموه وذلك لان الالات
البدنية والعقول البشرية لكونها قاصرة عن ادراك ذاته
وتناول صفاته كل ما ادركته فهو مخلوق محدود مثلها
بعيد عن جناب الحق وساحة القدس وسر ذلك ان النفس
الناطقة لا تدرك الجزئيات الموجودة فى نفس الامر و
هيئاتها الا بالالات الجسمانية فلا تقدر ان تدرك الجزئى
المجرد المنزه عن الهيئة والمواد بالكلية ثم قال نحن آل محمد
النمط الاوسط اى الجماعة التى تمشى على الوسط يعنى العدل
فى العلم والعمل وينبغى ان يعلم ان طريق السالكين الى الله تعالى
انما يستقيم بالعلم والعمل والعلم طريق القوة النظرية والعمل
طريق القوة العملية وكل واحد منهما واقع بين رذيلتين رذيلة
الافراط ورذيلة التفريط كالابطال والتشبيه فى معرفته
تعالى والوسط بينهما هو العدل وهو طريق آل محمد صلى الله
عليه واله الذى لا يدركنا الغالى الموصول صفة للنمط الاوسط
وافراده باعتبار اللفظ والاصل ان يقول لا يدركه بالضمير
للموصول الا انه اتى بضمير المتكلم من باب الالتفات من
الغيبة الى التكلم للتصريح بالمقصود كما فى قول امير المؤمنين
عليه السلم انا الذى سمتنى امى حيدرة والغالى بالعين المهملة
المتجاوز عن حد الفضائل الانسانية التى مدارها على الحكمة
والعفة والشجاعة والعدالة وبالغين المعجمة من الغلو الواقع
فى طرف الافراط من الامور المذكورة فهو قريب مما ذكر

ولا يسبقنا التالى اى لا يسبق الينا التالى بالحذف والايصال
ليوافق قوله لا يدركنا والتالى هو المقصر عن بلوغ هذه الفضائل
والواقع فى طرف التفريط منها والمقصود من هاتين الفقرتين
هو الشكاية بعدم رجوع المفرطين اليهم وعدم لحوق المقصرين
بهم مع الاشارة الى ان الولاية امور الشياء وراثة علم النبوة
وخلافة الامة موجودة فيهم وان بهم يكتسب الشخص تلك
الفضائل ويستحق تلك الفضائل ولا ريب فى ذلك فان الفضائل
وان وجد بعضها فى غيرهم فمنهم ماخوذ واليهم منسوب
وبالله التوفيق يا محمد ان رسول الله صلى الله عليه واله حين
نظر الى عظمة ربه ورأى نورها ببصيرة قلبه كان فى هيئة
الشاب الموفق وسن ابناء ثلثين سنة يعنى ان الظرف حال عن
فاعل رأى لا عن الرب ومعناه انه صلى الله عليه واله كان
عند رؤية نور عظمته تعالى فى هذه الهيئة والصورة دون
الرب جل شانه لانه تعالى منزه عن الهيئة والصورة والوجود
المحدود ولما كان قبل النظر هنا الى عظمة ربه كان بعد البعثة
وقد بعث بعد ما مضى من عمره الشريف اربعون سنة فكيف
صح انه كان حينئذ فى سن ابناء ثلثين قلت كون هذا النظر بعد
البعثة غير معلوم على انه لو ثبت ذلك فلا منافاة لانه قال
كان فى هيئة الشاب الموفق وهيئة سن ابناء ثلثين لا انه كان
له ثلثون سنة ويحتمل ان يعود ضمير كان الى الرب ويكون
هذا الكلام واردا على سبيل الانكار ولكنه بعيد جدا يا محمد
عظم ربى وجل ان يكون فى صفة
المخلوقين لوجوب التباين بين الخالق والمخلوق وامتناع
اتصافه بما هو من لواحق الامكان قال قلت جعلت فداك من
كانت رجلاه فى خضرة قال ذلك محمد يعنى ان الضمير فى قوله

ورجلاه في خضرة وباقي جسده خارج راجع الى محمد صلى الله
عليه وآله لا الى الرب تعالى شانه كما فهموه لتعاليه عنه اذ لا يليق
له جسد ورجل وتشابه بخلقه كان اذا نظر الى ربه بقلبه
وعرفه حق المعرفة الذي هو في اعلى مراتبها المقدورة
للبشر جعله في نور اي جعل الرب محمدا صلى الله عليه وآله
او جعل قلبه في نور من تجلياته مثل نور الحجب الذي هو
ايضا من تجليات عظمته وكبريائه ليحصل المناسبة التامة بينه
وبين الرب حتى يستبين له ما في الحجب من العظمة وصفات
الكمال ونعوت الجلال واضافة النور الى الحجب اما بيانية
لانه نور عظمته حجاب مانع من رؤيته او لامية ان اريد
بالحجب مقامات العارفين فيه اذ لكل مقام نور من عظمته يظهر
للعارف اذا بلغه وارفع تلك المقامات واعلاها هو الذي بلغه
سيد العارفين فيه حتى شاهد نوره على اكمل ما يتصور للبشر
ببصيرة قلبه بل ببصر عينه ولا يبعد ذلك كما يشير
اليه حكاية موسى على نبينا وعليه الصلوة والسلم في رؤيته
لنور شجرة الطور والنور في الموضعين على هذا التفسير
محمول على ظاهره ويمكن ان يراد بالنور الاول منتهى ما
عرفه المقربون منه تعالى وقد شاع تسمية العلم بالنور
ومنتهاه معرفة ما يليق به سبحانه وتنزيهه عما لا يليق
به وقد تضمن على جميع ذلك قوله تعالى ليس كمثله شيء
وهذه المعرفة تحجب عن معرفة ما وراء ذلك من تخييله
وتمثيله وتجسيمه وتصويره وتشبيهه ورؤيته فمعنى الحديث
والله اعلم انه كان اذا نظر الى ربه بقلبه اللطيف وعقله
الشريف جعل الرب قلبه في نور هو منتهى معرفته
سبحانه وقد عرفت ان منتهى معرفته حجاب فلذلك

قال

قال مثل نور الحجب بتشبيه ذلك النور بنور الحجب في المنع
من الرؤية بل من جميع ما لا يليق بذاته المقدسة فان
ذلك النور مانع منها كما ان نور الحجب الذي هو نور
العظمة مانع منها وغاية تلك المعرفة التي عبر عنها بالنور
ان يستبين له صلى الله عليه وآله ما في الحجب مما يجوز له تعالى
شانه وما لا يجوز وكون رجلاه في خضرة كناية عن ان قلبه
في سبيل المعارف الالهية كان مستغرقا في بحار معرفة ما
يليق به من الصفات الكمالية والنعوت الجلالية لم يكن
في وسعه التجاوز عنها الى ذاته الحقة الاحدية ويمكن
ايضا ان يراد بالنور العلم وبالحجب الملكية القدسية والجواهر
العقلية والى هذا اشار سيد المحققين بقوله من ضروب
ملائكة الله تعالى جواهر قدسية وانوار عقلية وهم
حجب اشعة جمال نور الانوار ووسايط النفوس الكاملة
في الاتصال برب الارباب والنفس الانسانية اذا
استكملت ذاتها الملكوتية ونفضت الجلباب الهيولاني
ناسبت نوريتها نورية تلك الانوار وشابهت جوهريتها
جوهريتها فاستحقت الاتصال بها والانخراط في زمرتها
والاستفادة منها ومشاهدة اضوائها ومطالعة ما في
ذواتها من صور الحقايق المنطبعة فيها والى ذلك اشار
عليه السلم بقوله جعله في نور مثل نور الحجب حتى يستبين له
ما في الحجب يعني جعله في نور العلم والكمال مثل نور الحجب
حتى يناسب جوهر ذاته جوهر ذاتهم فيستبين له ما في
ذواتهم من الحقايق والعلوم اقول هذه التاويلات غاية
ما يصل اليه افهامنا والله اعلم بمراد وليه ان نور الله منه
اخضر ومنه احمر ومنه ابيض ومنه غير ذلك من الالوان

هذا تعليل لوصف النور الذي كان رجلاه صلى الله عليه وآله
فيه بالخضرة و تحقق له و ينبغي ان لا يشك في ان لله تعالى
في عالم الغيب انوارا متصفة بالصفات المذكورة ولكن لا يدركها
الا اصحاب القلوب الصافية الخالصة عن غواشي الاوهام
و علايق الابدان و قد يظهر لبعض المجردين شيء من ذلك
كالبرق الخاطف وصح ايضا ان يراد بالنور الاخضر علمه
تعالى باعتبار تعلقه بما اخضر من الكائنات و بالنور الاحمر
علمه باعتبار تعلقه بما احمر منها و بالنور الابيض علمه با
عتبار تعلقه بما ابيض منها ويؤيده ما في كتاب التوحيد
للصدوق رحمه الله في هذا الحديث ان نور الله منه اخضر
ما اخضر و منه احمر ما احمر و منه ابيض ما ابيض وغير
ذلك ويحتمل ان يراد بتلك الانوار صفاته تعالى فيراد با
لنور الاخضر قدرته على ايجاد الممكنات وافاضة الارواح
التي هي عيون الحيوة و منابع الخضرة وبالنور الاحمر غضبه
و قهره على جميع الكائنات بالاعدام والتعذيب و بالنور الا
بيض رحمته و لطفه على عباده اما الذين ابيضت وجوههم
ففي رحمة الله الى غير ذلك من الاعتبارات المناسبة ولا
يبعد ان يوصف علم البشر ومعرفته بتلك الانوار على
هذين المعنيين بما يوصف به تلك الانوار باعتبار المناسبة
بين العلم والمعلوم يا محمد ما شهد له الكتاب والسنة نحن
القايلون به و قد شهد له بانه لا تدركه الابصار و ليس
كمثله شيء ولا يشبهه خلقه ولا يوصف بصفاتهم علي بن محمد
و محمد بن الحسن عن سهل بن زياد عن احمد بن بشر البرقي
في بعض النسخ احمد بن بشير بالياء المثناة من تحت بعد الشين
قال حدثني عباس بن عامر القصباني ثقة كثير الحديث

قال

قال اخبرني هرون بن الجهم عن ابي حمزة عن علي بن الحسين
عليهما السلام قال لو اجتمع اهل السماء والارض وتعاونوا
وتظاهروا ان يصفوا الله بعظمته لم يقدروا اذ قد ضربت حجب
العزة واستار النعمة بينها و بينهم لان عظمتها بحر لا تصل
اليه النظر و لا ساحل لها يقع عليه البصر و لا غاية لها يقف
عندها الفكر فالعقل لا يجد حقيقتها وان غاص في اعماقها ولا
يبصر ساحلها وان تطلع الى اطرافها ومن البين انه ما يستحيل
ادراكه و تحديده لا فرق في العجز عنهما بين ان يتوجه اليه
عقل واحد او عقول متكثرة على سبيل التعاون والتظاهر
ثم هذا الكلام وان كان في اللفظ اخبارا عن كمال عظمته جل شانه
لكنه في المعنى نهي عن الخوض في معرفة حقيقتها و تحديدها
تقدير ما سهل بن زياد الظاهر ان روايته عن سهل بلا واسطة
ويحتمل ان يكون صدر السند محذوفا بقرينة السابق يعني
علي بن محمد و محمد بن الحسن عن سهل بن زياد عن ابرهيم بن
محمد الهمداني فهذا الحديث على الاول من عوالي الاسناد بلا خلاف
لكونه من الثنائيات وعلى الثاني من عوالي الاسناد على الا
شهر لكونه من الثلاثيات قال كتبت الى الرجل عليه السلام قال
الصدوق في كتاب التوحيد بعد هذا القول يعني ابا الحسن
عليه السلام ان من قبلنا من مواليك قد اختلفوا في التوحيد فمنهم
من يقول جسم اي جسم كساير الاجسام كما هو مذهب جماعة
من العامة وكل من قال هو جسم قال هو ساكن في اشرف
الاماكن واعلاها و هو العرش و قال تعاليه يمنع من
السكون في ادناها ومنهم من يقول صورة اي هو صورة
كساير الصور وجوهر حال في جوهر اخر او هو صورة
لا كساير الصور كما هو ايضا مذهب جماعة من العامة وهؤلاء

او جسم لا كساير الاجسام

المؤلف قد اصابوا في بعض الاصول وهو امر الرسالة و
الامامة واخطأوا في بعضها وهو امر التوحيد وانما منشأ
خطائهم هو عدم معرفتهم بشئ من الحقايق كما في الاكثر
او لتشبث بظواهر بعض الايات او بتفسير بعض من علم
يعرفوه من العامة وعدم رجوعهم الى امامهم وقد وقعت
البراءة من اضرابهم في بعض الروايات فكتب بخطه سبحان
من لا يحد اذ ليس له جزء ولا نهاية فليس له حد عرفي
ولا حد لغوي ولا يوصف اذ ليس له صفة حتى يوصف
بها وكل ما اعتبرته العقول من صفات كماله فهو ليس
من صفاته وكل ما هو من صفات كماله فهو عين ذاته ولما نزهه
عن الحد والوصف بحيث يفهم منه فساد مذهب هؤلاء اشار
الى انه الواجب عليهم اتباع القرآن بقوله ليس كمثله شئ فان
من نظر اليه علم ان كل قول يقتضي مماثلته بشئ من الاشياء
كاذب وكل عقد يوجب مشابهته بنحو من الانحاء باطل ثم
اشار الى انه ليس بغافل عما يقولون ولا جاهل عما يعتقدون
فيجزيهم بما كانوا يعملون بقوله وهو السميع العليم يسمع
ما يقولون بافواههم وما يتناجون ويعلم ما يسترون وما
يعلنون او قال البصير بدل العليم والبصير العالم بالخفيات
وقيل العالم بالمبصرات وهو على التقديرين نوع من العلم المطلق
سهل عن محمد بن عيسى عن ابراهيم عن محمد بن حكيم قال
كتب ابو الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام الى ابي ان الله اعلى
واجل واعظم من ان يبلغ كنه صفته اي نهايتها اذ ليس لما
يتبعه العقول من كماله سبحانه نهاية يقف عندها او حقيقتها
اذ ليس لصفته حقيقة ملتئمة من اجزاء خارجية او
ذهنية فصفوه بما وصف به نفسه وهو انه خالق كل شئ

وله

وله الخلق والامر ولا شريك له ولا نظير له ولا والد له
ولا ولد له وليس كمثله شئ وهو السميع العليم الى غير ذلك
مما ذكره في القرآن الكريم وكفوا عما سوى ذلك من التوصيف
والتحديد والتفتيش عن الكنه لئلا تعدلوا عن التوحيد
الى الشرك سهل عن سندي بن الربيع عن ابن ابي عمير
عن حفص اخي مرازم عن المفضل قال سألت ابا الحسن عليه السلام
عن شئ من الصفة اي من صفة الرب وهل يجوز ان
اصفه بوصف فقال لا تجاوز ما في القرآن من صفاته و صفه
بما وصف به نفسه فان ذلك منتهى ما يجوز لك من الصفة
سهل عن محمد بن علي القاساني قال كتبت اليه ان من قبلنا
قد اختلفوا في التوحيد قال فكتب سبحان من لا يحد بحد
حقيقي ولا نهاية اذ ليس له حقيقة مركبة ولا طبيعة امتدادية
ولا يوصف بصفة اصلا لا بالجسمية والمقدار ولا بالتناهي
والاقطار ولا بالعوارض والاحوال وكل ما يوصف به من
الصفات ليس له معنى موجود قائم به فليس له علم موجود
قائم به ولا قدرة موجودة قائمة به بل ذاته المقدسة
علم من حيث عدم الجهل بشئ وقدرة من حيث عدم العجز
عن شئ وهكذا سائر الصفات الكمالية ليس كمثله شئ مما
يستفاد من هذه الكلمة الشريفة من التنزيه المطلق وجب
الركون اليه والتصديق به وهو كمال الايمان بالله وغاية معرفة
الانسان له فمن زعم مشابهته بشئ فقد اشرك به بل انكر
وجوده واثبت الها آخر بمقتضى هواه النفسانية والوساوس
الشيطانية وهو السميع البصير يسمع المسموعات بلا اداة
ويبصر المبصرات بلا آلة سهل عن بشر بن بشار النيسابوري
قال كتبت الى الرجل عليه السلام هو ابو الحسن عليه السلام كما صرح به

حيث
الصدوق في كتاب التوحيد ان من قبلنا قد اختلفوا فالتو
منهم من يقول جسم ومنهم من يقول صورة هؤلاء لعدم
تجاوز عقولهم عن عالم المحسوس مع متابعة اوهامهم زعموا
ان ربهم جسم متحيز بحيز متصف بالجسمية ولواحقها ذو
مقدار وصورة فكتب سبحان من لا يحد بالجسمية والصورة
لان التحديد بهما مستلزم للتجزية والتركيب والمقدار المنافية
للوجوب الذاتي وعدم الافتقار ولا يوصف لان الصفة
مغايرة للموصوف لقيام الموصوف بالذات وقيام الصفة
بالغير فلو وصف كان الواجب اما نفس الموصوف فعلى الاول المجموع او نفس م
يلزم افتقاره الى الجزء وعلى الثاني يلزم افتقاره الى الغير
وكل ذلك محال ولا يشبهه شيء لاستحالة اتصافه بصفة
الامكان وتوابعه وليس كمثله شيء وهو السميع البصير
في اقتباس هذه الآية مع ما فيها من الافصاح عن المقصود
والارشاد الى المطلوب من نفي المماثلة والمشابهة على الاطلاق
ايماء الى انه تعالى عالم بما يقولونه وبصير بما يفترون فيجزيهم
بما فرطوا في جنب الله حيث لا ينفع مال ولا بنون وذلك
حين يزول عنهم غواشي الاوهام ويطرح نفوسهم با
لموت جلابيب الابدان سهل قال كتبت الى ابي محمد يعني
العسكري عليه السلام سنة خمس وخمسين ومائتين هذا الحديث
على تقدير ان يكون الرواية عن سهل بلا واسطة من اعلى
الاسانيد العالية لاتحاد الواسطة بين المصنف والمعصوم
ولكن ذلك بعيد لان المصنف بقي بعد تاريخ هذه الرواية
ثلثا وسبعين سنة لما نقل من انه مات رحمه الله ببغداد
سنة ثمان وعشرين وثلثمائة سنة وذلك مستبعد قد
اختلف يا سيدي اصحابنا في التوحيد منهم من يقول هو جسم
ومنهم

لك
ومنهم من يقول صورة فان رايت يا سيدي ان تعلمني من ذ
اي من التوحيد بما اقف عليه ولا اجوزه فعلت متطولا
على عبدك فعلت جواب الشرط ومتطولا حال من الفاعل
من الطول وهو المنة وفي بعض النسخ تحلت بالحاء المهملة من
الحلولة اي قصرت حايلا او متطولا على عبدك بينه وبين وقوعه
في الميل الى الباطل من امر التوحيد فوقع عليه السلام بخطه سالت
عن التوحيد وهذا عنكم معزول اي التوغل في ذاته و التوحيد يعني
صفاته معزول عنكم لانه خارج عن طاقة البشر وانما عليكم
الاخذ بما وصف به نفسه في القرآن كما اشار اليه بقوله الله
واحد احد الله يدل على انه مستجمع لجميع صفات الكمال اعني
الصفات الثبوتية والواحد يدل على انه جامع لجميع صفات
الجلال اعني الصفات السلبية اذ الواحد الحقيقي منزه عن التركيب
والتعدد والجسمية والتحيز وغير ذلك من لواحق الامكان
والاحد يدل على انه لا شريك له ولا نظير له لم يلد ولم يولد
ولم يكن له كفوا احد لامتناع الشهوة والمجانسة وتقدم الغير
والافتقار والمماثلة عليه خالق وليس بمخلوق اي خالق كل
شيء يمتنع ان يكون مخلوقا والا لكان خالق الكل غيره ولاستحال
استناد الوجود الذاتي الى الغير يخلق تبارك وتعالى ما يشاء
من الاجسام وليس بجسم لانه خالق الاجسام وموجد حقيقتها
ووجودها لا يجوز ان يكون جسما ولانه لو كان جسما لكان
محتاجا الى الجزء والحيز والجهة وكل ذلك ممتنع ويصور
ما يشاء وليس بصورة لانه جاعل حقيقة الصورة ومفيض
وجودها يمتنع ان يكون صورة ولانه لو كان صورة لافتقر
الى محل يحل فيه وهو منزه عن الافتقار جل ثناؤه وتقدست
اسماؤه ان يكون له شبه لاستحالة اتصاف القديم بالحادث

او اتصاف الحادث بالقديم وامتناع تطرق التكثر والتعدد والكيفية
في الواحد على الاطلاق هو لا غيره هذا الكلام يحتمل امرين بينهما
تقارب احدهما انه تعالى هو وحده لا يلاحظ معه غيره اصلا
فلو كان له شبه لكان معه غيره وهو وجه المشابهة بل من
يشابهه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وهذا تنزيه له على الاطلاق
عن جميع ما سواه فافهم وثانيهما انه المتصف بالهوية المطلقة
الوحدانية دائما لا غيرها فلو لوحظ معه غيره من المعاني
والكيفيات لم يكن هو هو بل انتقل من هوية الى اخرى
وهذا محال توضيحه ان المتصف بالهوية المطلقة هو الذي
لا تكون هويته موقوفة على غيره ومستفادة منه فان كل ما
كان مستفادا من الغير لم تكن له هوية مطلقة اذ ما لم ينتسب
ذلك الغير لم يكن هو هو فكل ما كانت هويته مطلقة كان
هو هو لذاته وكل ما كان هو هو لذاته كان هو هو دائما من غير
تغير وتبدل في هويته ولما كان الواجب هويته مطلقة
كانت هويته المطلقة باقية دائما فلو طرأ عليه المعاني و
الكيفيات لزم انتقاله من الهوية المطلقة الى هوية اضافية
لان هوية المجرد عن الكيفيات غير هوية المقترن بها هف
مع انه على الله تعالى محال ليس كمثله شيء وهو السميع البصير
هذه الاية افضل الايات في معرفة الصانع ولما علم الله
تعالى انه يجيء اقوام متفرقون في الاراء والعقايد يصفه كل قوم
بما تقتضيه اذهانهم السقيمة وعقولهم العقيمة انزل هذه الاية
حجة عليهم لئلا يكون لهم على الله حجة بعد البيان محمد بن اسمعيل
عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى عن ربعي بن عبد الله
عن الفضيل بن يسار قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول
ان الله لا يوصف اصلا او بوصف لا يليق به والاخير انسب

وكيف

وكيف يوصف وقد قال في كتابه وما قدروا الله حق قدره
اي ما قدروا واعظموه وعظمة وصفه حق قدره اللايق به و
القدر بالفتح والسكون في الاصل مصدر بمعنى تبيين الشيء
وتقديره بامر لايق به ويطلق كثيرا ما على مبلغ ذلك الشيء و
مقداره والاول هنا انسب فلا يوصف بقدر الا كان اعظم
من ذلك لان صفات كماله ونعوت جلاله في اغوارها و
عدم امكان الوصول الى غور حقايقها يشبه البحر الخضم
الذي لا يمكن الوصول الى ساحله للسابحين ولا ادراك ما
في باطنه للغائصين علي بن محمد عن سهل بن زياد وعن غيره
عن محمد بن سليمان الظاهر انه محمد بن سليمان بن الجهم الثقة لا محمد بن
سليمان بن عبد الله الديلمي الضعيف عن علي بن ابراهيم الظاهر
انه علي بن ابرهيم بن محمد بن علي بن عبد الله بن جعفر بن ابي طالب
وهو ثقة صدوق والعلامة ذكره في ترجمة ابنه عبد الله
وقال روى عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام عن عبد
الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال ان الله عظيم
رفيع اشار به الى ان عظمته باعتبار الشرف وعلو الرتبة
لا باعتبار الكمية والمقدار لا يقدر العباد على صفته اذ لا يصل
اقدام عقولهم الى ساحة حقايق صفاته ولا يتناول ايدي
اذهانهم ذيل مراتب كمالاته لان ذلك موقوف على تعقلها كما
هي وهو بعيد عن ساحة العقل الواهي فما هو داب الواصفين
من وصف رب العالمين بما هو اشرف طرفي النقيض ليس كمال
وصفه في نفسه لعدم اطلاعهم على ما يليق به من المدح و
الثناء فهم وان بالغوا في الوصف والتعظيم كان له وراء ذلك
اطوار من استحقاق الثنا والتكريم كما اشار اليه سيد المرسلين
بقوله لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك ولا يبلغون

كنه عظمته لانهم لا يقدرون على تحديد كنه عقولهم وتعيين
حقيقة نفوسهم فكيف يقدرون على معرفة كنه عظمة البارى
وعلى البلوغ الى ما لها من كمالها مع انها ارفع الاشياء عنهم رتبة
وابعدها منهم منزلة فمن قد ذكرنا بعقله الضعيف فقد
ضل وهلك وهو من الجاهلين كما اشار اليه سيد الوصيين
بقوله ولا تقدر عظمة الله على قدر عقلك فتكون من الهالكين
لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار اى لا تدركه العقول
الثاقبة والمشاعر الظاهرة والباطنة وهو يدرك هذه القوى
ومدركاتها وهو اللطيف الخبير يعلم كاشفات الامور وبطونها
واسرار القلوب وخفياتها ولا يوصف بكيف ولا باين وحيث
لان الاتصاف بالكيفيات والاستقرار فى المكان من لوازم
الجسمية وتوابع الامكان وقدس الحق منزه عنها وكيف اصفه
بالكيف كيف هنا للانكار او للتعجب كما فى قوله تعالى وكيف
تكفرون بالله وهو الذى كيف الكيف اى جعله جعلا بسيطا
او جعلا مركبا حتى صار كيفا فعرفت الكيف بما كيف لنا من
الكيف والكيف المعروف لنا وحال فينا احوال بعضها نقص
وبعضها كمال تتم به ذواتنا وتكمل به هيئاتنا وشىء من ذلك
لا يليق بقدس الحق ولا نعرف كيفا غير ذلك ام كيف اصفه
باين اى بالحصول فيه وهو الذى اين الاين حتى صار اينا
فعرفت الاين بما اين لنا من الاين والاين لنا هو الذى نحن
مستقرون فيه ومفتقرون اليه ولا نعلم اينا سواه وجناب
الحق منزه عن انه يحل فى شىء ويفتقر اليه ام كيف اصفه بحيث
يحتمل ان يراد منه نفى وصفه بحيثية تقييدية توجب التكثر
فى ذاته او فى صفاته لكن هذه الحيثية من جملة الكيفيات
ويحتمل ان يراد منه نفى الحصول فى المكان وهذا بحسب الظاهر

فهذا داخل فى نفى وصفه بالكيف لان صح

وان

وان كان داخلا فى نفى الحصول فى الاين لكن يمكن الفرق بينهما باحد
الوجهين احدهما ان المراد بالاين نفى النسبة الى المكان المخصوص وثانيهما
ان حيث يضاف الى الجملة ويحتاج اليها بخلاف اين وذلك لان حيث وضع
حيث كما صرح به ابن الحاجب فى شرح المفصل للمكان منسوب الى النسبة
لا تحصل الا بالجملة وقد انه فى احتياجه اليها كاحتياج الذى
اليها من حيث انه وضعه لمن قامت به هذه النسبة وهو الذى
حيث الحيث حتى صار حيثا فعرفت الحيث بما حيث لنا من الحيث
اى من الحيثيات التقييدية الثابتة لنا او من المكان المخصوص القائم
به نسبة ما مثل جلست حيث زيد جالس ولا نعرف حيثا غير ذلك
وامتناع اتصاف خالق الحيث به ضرورى لا يقبل الانكار فانه
تبارك وتعالى داخل فى كل مكان لا كدخول الجسم والجسمانيات
فيه بل بمعنى العلم والاحاطة به والحفظ له وليس علمه بالامكنة
وما فيها كعلم المخلوق الذى يحتاج الى الانتقال من مكان الى آخر
ليعلمه ويعلم ما فيه لان الله العظيم المتعال لا يحتاج فى العلم بها الى
الحركة والانتقال ولا يخرج من علمه مكان ولا يشتغل من مكان
ولا يكون الى مكان اقرب من مكان بل نسبة جميع الامكنة الى قدس
ذاته على السواء وهذا الكلام كالنتيجة للسابق والسابق فرع
عليه بالفاء ووجه التفريع ظاهر لانه اذا كان خالق الامكنة كان
عالما بها بالضرورة ولما كان المتبادر من الدخول فى كل مكان هو الحلول
فيه اشار الى ما يخرجه عن هذا المعنى الى المعنى المجازى الذى
ذكرناه بقوله وخارج من كل شىء لا كخروج الجسم والجسمانيات
وغيرها من المخلوقات لاستحالة ذلك على الله سبحانه بل بمعنى
تقدس ذاته عن الكون فى شىء ويحتمل ان يقال معناه انه متميز
بذاته وصفاته عن كل شىء لا يشاركه شىء بوجه من الوجوه
لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار اشار بذلك الى بعض

المطلق وبحيث نفى النسبة الى المكان صح

عن مدارك عقول العارفين فضلا عن عقول الجاهلين وتنبيه
لجميع المخلوقين بالحفظ والعلم باحوالهم واسرارهم ولما ذكر
جملة من صفاته التي تقتضي تفرده بالالهية والعلو والعظمة
المطلقة صرح بذلك وقال لا اله الا هو العلي العظيم وهو
اللطيف الخبير تنبيها على ان هذا غاية معرفته وان به يتم نظام
التوحيد والاخلاص ويحصل التصديق بجمله بجلايل الامور
وخفياتها باب النهي عن الجسم والصورة احمد بن
ادريس عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان بن يحيى عن علي بن
ابي حمزة قال العلامة علي بن ابي حمزة احد عمد الواقفية
وقال الشيخ الطوسي في عدة مواضع انه واقفي وقال ابو الحسن
علي بن الحسن بن فضال علي بن ابي حمزة كذاب متهم ملعون قد
رويت عنه احاديث كثيرة الا اني لا استحل ان اروي عنه
حديثا واحدا وقال ابن الغضايري علي بن ابي حمزة لعنه الله
اصل الوقف واشد عداوة للولي من بعد ابي ابرهيم موسى
عليه السلم فقوله ضعيف لا يقدح في جلالة قدر هشام بن الحكم
وقد رويت روايات كثيرة في مدحه عن الصادق والكاظم
عليهما السلم وترحم عليه الرضا عليه السلم بعد وفاته قال قلت
لابي عبد الله عليه السلم سمعت هشام بن الحكم يروي عنكم ان
الله صمدي مصمت لا جوف له اصلا او مصمت من تحت جسم ص
السرة كما مر في الباب السابق نوري له تجرد يعلوا وهو نور
جسم معرفته ضرورة تقذف في القلب بلا اكتساب او تعلم
بالمشاهدة العينية يمن بها على من يشاء من خلقه اهل هذا
المذهب يقولون يجوز ان يراه من كان بينه وبينه تماثل وتشابه
في نورية الذات وقد سمعت بعض من اثق به قال رايت
في الهند رجلا ينظر الى الشمس جالسا وماشيا فسالته عن ذلك

فقال

نظر

فقال ان اهل السنة والجماعة يقولون بجواز رؤيته فانا انظر
الى الشمس لعله يتجلى لي فاتشرف برؤيته كذلك زين الله للذين
كفروا سوء اعمالهم فقال عليه السلم سبحان من لا يعلم احد كيف هو
الا هو ليس كمثله شيء وهو السميع البصير نزهه عما لا
يليق به مثل القول المذكور وغيره مع الدلالة على انه ارفع
واجل من ان يقدره احد من خلقه ويشير الى كيفية هويته
اذ القديم الكامل في ذاته وصفاته ليس بينه وبين خلقه
مشابهة ولا بينه وبين عقولهم ملايمة بها يتمسك في تعيين
هويته وتشخيص خصوصيته فمن ساواه بشيء فقد كفر
بما نطق به محكم آياته ومن قال يمكن معرفة هويته فقد
عدل عما دل عليه شواهد حججه وبيناته لا يحد بان يقال هذا
ذاته وتلك نهايته ومنه كيفيته ولا يحس بالبصر ولا يجس
باليد وغيرهما ولا تدركه الحواس الظاهرة والباطنة ولا
يحيط به شيء من الاوهام والعقول وغيرهما ولا جسم
كان عنه الجسمية لاستحالة حدوثه وافتقاره الى الغير ولا
صورة كان عنه الصورة لامتناع حلوله في شيء ولا
تخطيط بان يكون خطا او سطحا يفرض فيه الخطوط او شابا
مخططا كما زعمه طايفة ولا تحديد بانه جسم صمدي نوري ولا
بغير ذلك من الامور المقتضية لتحديده وفي هذا الحديث
تنزيه له عما نسب الى هشام وعن غير ذلك من التشابه بصفات
المخلوقات والاتصاف بكيفية المصنوعات محمد بن الحسن عن سهل
بن زياد عن حمزة بن محمد قال كتبت الى ابي الحسن عليه السلم اساله
عن الجسم والصورة فكتب سبحان من ليس كمثله شيء نزهه عن
الجسمية والصورة واشار الى دليله ثم صرح بالمطلوب وقال ولا
جسم ولا صورة لاستحالة اتصافه بالكمية والابعاد واتسامه

بالنهاية والاقطار وركونه الى المنازل والمساكن وسكونه فى المواطن والاماكن ورواه محمد بن ابى عبد الله الكاظمى مكاتبة ويحتمل غيرها الا انه لم يسم الرجل يعنى قال الكتبت الى الرجل ولم يصرح باسمه محمد بن الحسن عن سهل بن زياد عن محمد بن اسمعيل بن بزيع عن محمد بن زيد قال العلامة محمد بن زيد بن على من اصحاب الباقر عليه السلام ولم يذكر غيره قال جئت الى الرضا عليه السلام اساله عن التوحيد فاملى على الحمد لله فاطر الاشيا انشائها الفطر الخلق يقال فطره يفطره بالضم اى خلقه والفطر ايضا الشق يقال فطرته فانفطر اى شققته فانشق ومنه فطر ناب البعير وقال بعض العلما الفطر حقيقة هو الشق فى الاجسام ونحوها واستعماله فى الخلق والايجاد استعارة ووجهها ان المخلوق قبل دخوله فى الوجود كان معدوما محضا والعقل يتصور من العدم ظلمة متصلة لا انفراج فيها ولا شق فاذا اخرجه الموجد المبدع من العدم الى الوجود فكانه بحسب التخيل شق ذلك العدم واخرج من بطنه نورا الوجود فكونه التقدير فاطر عدم الاشيا باخراج وجوداتها ومبتدع عنها ابتداعا لما كان الله ولم يكن معه شئ كانت الاشيا منه فصح انه انشاءها وابتدعها منه ولذلك اتى بالمصدرين تاكيدا لنسبتهما اليه سبحانه ثم الانشاء والابتداء فى اللغة بمعنى واحد وقد اختلفوا فى الفرق بينهما حيث اجتمعا صونا للكلام عن التكرار فقيل الانشاء هو الايجاد لا عن مادة والابتداء هو الايجاد لا لعلة ففى الاول اشارة الى نفى العلة المادية وفى الثانى الى نفى العلة الغائية فى فعله تعالى وقيل الانشاء هو الايجاد الذى لم يسبق غير الموجد الى ايجاد مثله والابتداء هو الايجاد الذى لم يوجد الموجد قبله مثله وقيل الانشاء هو الايجاد من غير قصود الهامية

مثال انشاء والابتداء هو الايجاد من غير عدم

فايضة

فايضة على الموجد والغرض نفى المشابهة بين صنعه تعالى وصنع البشر وذلك لان الصنايع البشرية انما تحصل بعد ان ترسم فى الخيال صورة المصنوع وتلك الصورة تحصل تارة عن مثال خارجى يشاهده الصانع ويحذو حذوه وتحصل تارة بمحض الالهام والاختراع فانه كثيرا ما يفاض على اذهان الاذكياء صور الاشكال لم يسبقهم الى تصورها غيرهم فيتصورونها ويحذون حذوها فى الخارج وكيفية صنع الله تعالى للعالم وجزئياته ونظام وجوداتها منزهة عن الوقوع على احد هذين الوجهين اما الاول فلانه تعالى شانه لا قبل له وكان ولم يكن معه شئ فلا يكون مصنوعاته مسبوقة بامثلة من صانع آخر عمل هو بمثل صنع ذلك الآخر وعمله واما الثانى فلان الفاعل على وفق ما الهم به وان كان مخترعا مبتدعا فى العرف لكنه فى الحقيقة مفتقرا الى الغير الذى هو المخترع والمبتدع وانما الفاعل يفعل على وفق ما حصل فى ذهنه من الشكل والهيئة وهما مستفادان من ذلك الغير والله سبحانه منزه عن الصنع بهذا الوجه ايضا لاستلزامه احتياجه الى الغير بقدرته وحكمته اى فاطر الاشياء ومبتدعها بمجرد قدرته القاهرة على وفق ما تقتضيه حكمته البالغة من كمال نظام العالم وتمام مصالح الخلق وحدود الاشيا ومقاديرها واشكالها ونهاياتها واجالها وغاياتها ومنافعها وكميتها وفيه تصريح بان صدور تلك الآثار عنه بطريق الاختيار دون الايجاب لان الايجاب ينافى القدرة وايضا صدور الحادث عن القديم بطريق الايجاب يوجب تخلف المعلول عن تمام علته حيث وجدت العلة فى الازل دون المعلول لا من شئ اى لا من مثال سابق يكون بمنزلة النسخ ولا من اصل ازلى من مادة وصورة فيبطل الاختراع ضرورة ان خلقها من شئ ليس اختراعا هف مع لزوم النقص فى قدرته لاحتياجه فى التاثير الى غيره

ولا لعلة اى لا لعلة غائية تعود اليه سبحانه مثل الاستيناس بتلك الاشياء لرفع وحشة والاستعانة بها لدفع شدة والاستعانة بها فى دفع محنة او لا لصورة فايضة عليه من الغير وباعثة على الايجاد فيها علة لانها بمنزلة العلة الغائية فى البعث على الفعل فلا يصح الا بتبع اما الاول فلان الصانع لنفع يعود اليه كان ناقصا فى حد ذاته مفتقرا الى غيره وكل ناقص مفتقر مخلوق ومن البين ان المخلوق ليس مبتدعا لجميع الخلايق واما على الثانى فلان الفاعل لشئ باعتبار صورة الهامية غير حاصلة لغيره فايضة من المفيض وان كان فى العرف مبتدعا لذلك الشئ من جهة ان وجود ذلك الشئ لم يكن من غيره لكن فى الحقيقة ليس هو مبتدعا وانما المبتدع هو مفيض تلك الصورة وملهمها واما حمل نفى العلة على نفى العلة الغائية الراجعة الى الخلق فنيه كلام ذكرناه فى شرح الخطبة خلق ما شاء كيف شاء بمجرد المشية والارادة على سبيل الاختيار لا بالايجاب والاضطرار ولا بتوسط اصوات ولا بتحريك الات متوحدا بذلك الخلق المشتمل على الصنع العجيب والترتيب الغريب لا يشاركه احد ولا يعينه صنعة وفيه اشارة الى نفى الشريك وعدم زيادة الصفة لان التوحد الحقيقى يقتضى نفيها ولاستحالة احتياجه فى الايجاد الى غيره لاظهار حكمته وحقيقة ربوبيته تعليل لخلقه ما شاء توحده بذلك يعنى كان الله ولم يكن معه شئ وكان ازلا عالما بحقايق الممكنات ومنافعها وخواصها وقادرا على ايجادها على نحو مشيته فخلقها وهو واحد فى ذاته وصفاته بلا شريك ولا نظير ولا مشير ولا وزير وابرزها من حد الكمون والنقص الى حد الظهور والتدبير لمجرد اظهار كمال علمه وحكمته وحقيقة ربوبيته وقدرته اذ العقل اذا تفكر فى هذه المصنوعات العجيبة والمخلوقات الغريبة وفى تدبير ما فيها من النظام الاكمل و

والاتقن والترتيب الافضل والاحسن وتامل فى مصالحها ومنافعها واثارها الموجبة للحيرة والعجب العجيب علم ان صانعها عالم حكيم قادر رب مالك بيده نواصيها يصرفها كيف يشاء على وفق الحكمة وما توهمه بعض الزنادقة والملاحدة من ان بعض اجزاء هذا العالم مثل الدود والبعوض والحيات والعقارب لا حكمة فى خلقه فيقال له اولا ان ذلك جهل منك بالبارى وحكمته فان عدم وجدان الحكمة لا يقتضى نفيها وثانيا وهو ما اجاب به الصادق عليه السلم الزنديق الذى انكر حكمته تعالى فى الامور المذكورة ان فيها حكما ومصالح اما العقارب فانها تنفع من وجع المثانة والحصاة ولمن يبول فى الفراش واما الحيات فان افضل الترياق ما عولج من لحوم الافاعى وان لحومها اذا اكلها المجذوم نفعه واما البعوض والبق فقد جعلها الله ارزاقا للطيور وانها بها جبارا تمرد على الله وانكر ربوبيته فسلطها الله عليه فدخلت فى منخره حتى وصلت الى دماغه فقتلته واما الدود الاحمر الذى تحت الارض فانه نافع للاكلة لا تضبطه العقول ولو كان بعضها لبعض ظهيرا المقصود ها عن الاحاطة بكنه ذاته وصفاته وعجزها عن ادراك ماله من عظمته وكلا لانه كلما ادركته من امر التوحيد بالاستقلال او بمعونة الوهم والخيال فهو امر اعتبارى لا وجود له فى جناب الحق وانما غاية كمالها فى معرفته نفى الابطال والتشبيه ولا تبلغه الاوهام لانك قد عرفت ان شان الوهم لا يصدق حكمه الا فيما كان محسوسا او متعلقا به فالامور الغائبة عن الحس المجردة عن المادة والوضع وعلايقها فالوهم ينكر وجودها فضلا عن ان يدركه ويصدق بوجوده ولا تدركه الابصار لانه ليس بلون ولا ضوء ولا متلون ولا مضئ والبصر انما يتعلق بهما ولا يحيط به مقدار اشارة الى نفى الكمية عنه لان الكم من لواحق الجسم وهو سبحانه ليس بجسم ولا

كم دالا لكا قابلا للتجزية والتقسيم والتبعيض وقدسه بر عمنها
عجزت دونه العبارة وكلت دونه الابصار بفتح الهمزة او كسرها
والاول اظهر يعني عجزت قبل البلوغ الى صفاته عبارة الواصفين
واعيت قبل الوصول الى ذاته ابصار الناظرين واسناد العجز
والكلال الى العبارة والابصار اسناد مجازي والمقصود بيان عدم
امكان تناول العبارة له وتعلق الابصار به على سبيل المبالغة و
ضل فيه تصاريف الصفات يعني كل ما وصفوه تعالى به فهو
غير موجود فيه وبعبارة اخرى ضل في طرق صفاته الحقة تصاريف
صفات الواصفين فانها تعبيرات تهم عنها لانهم وان بالغوا في وصفه
تعالى بها وانتقلوا من صفة الى ما هو اعظم واشرف عندهم لم
يبلغوا كنه صفاته ولم يصفوه بما هو وصفه ولم ينعتوه كما
هو حقه كيف ولسان التعبير يخبر عما في الضمير وكل ما هو في
الضمير مخلوق مثله كما يرشد اليه ما روي عن الباقر عليه السلام
كلما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه مصنوع مثلكم مردود اليكم
او المعنى ضل في الوصول الى منتهى بسيط شانه واحصائه
اقدام تصاريف صفات الواصفين لانها كلما بلغت مرتبة من
مراتب المدح والتكريم كان وراءها اطوار من استحقاق الثناء
والتعظيم احتجب بغير حجاب محجوب واستتر بغير ستر مستور
محجوب خبر مبتداء محذوف والظرف المتقدم متعلق به و
الجملة استينافية لدفع ما يتوهم من قوله احتجب من ان له حجابا
حسيا وهو ما يحجب الحواس عن الجسم والجسمانيات او حجابا
عقليا وهو ما يحجب العقل عن المعاني والصور العقلية وكذا
الكلام في نظيره والمعنى احتجب سبحانه عن العقول وهو محجوب
بغير حجاب عقلي يحجبه واستتر عن الحواس وهو مستور
بغير ستر حسي يستره لان الحجاب والستر بهذا المعنى من

لواحق الصورة والجسمية وعوارضها واذ تنزه قدس الحق
عنها فقد تنزه عنهما بالضرورة وانما احتجابه واستتاره لكونه
خارجا عن عالم مدركات العقول والحواس وكونه غاية ظهوره
في بطونه ونهاية جلائه في خفائه وهو الظاهر والباطن و
مما يرشد الى سبب خفائه مع كمال ظهوره هو ما اشتهر من ان ظهور
الاشياء باضدادها الا ترى انك اذا نظرت الى ان ضوء النهار ضد
لظلمة الليل وان الاول يتحقق ما دامت الشمس على وجه الارض
ويزول عند غيبتها بطريان الظلمة علمت علما قطعيا ان ضوء النهار
مستند الى الشمس ولو بقيت الشمس على وجه الارض دائما لامكن
ان تتوهم ان ضوء النهار غير مستند اليها ولما لم يكن لجناب الحق
جل شانه ضد ولا انتقال وكان نور وجوده ظاهرا فايضا على
القلوب دائما صار ذلك سببا لخفائه حتى انكره من انكره عز اسمه
تعالى في الدنيا والاخرة ولهذه العبارة احتمال آخر ذكرناه
في شرح الخطبة وهو ان الظرف متعلق باحتجب ومحجوب
بالجر صفة لحجاب والغرض منه دفع ما يتوهم من قوله احتجب من
ان احتجابه عن العقول بحجاب غليظ مانع من ادراك وجوده
بالكلية يعني احتجابه ليس بحجاب محجوب بحجاب ومستور به بان
يكون بعضه وراء بعض وهذا كناية عن نفي كونه حجابه غليظا مانعا
عن مشاهدة وجوده نظير ذلك قوله تعالى حجابا مستورا قال الجوهري
في تفسيره اي حجابا على حجاب والاول مستور بالثاني يراد بذلك
كثافة الحجاب والله اعلم عرف بغير رؤية الفعل اما مبني للمفعول
او مبني للفاعل ورؤية على التقديرين اما بضم الراء وسكون الواو
او بفتح الراء وكسر الواو وشد الياء فهذه احتمالات اربعة اما الاول
وهو المراد في ظني والباقي من الاحتمالات البعيدة فمعناه انه تعالى عرف
وجوده بغير رؤيته بالابصار بل باياته واثاره وقد سبق مرارا

انه منزه عن الرؤية بحاسة البصر والى هذا المعنى اشار امير المؤمنين
عليه السلم فى بعض خطبه بقوله المعروف بغير رؤية واما الثانى
فمعناه عرف وجوده بغير فكر واستدلال وفيه اشارة الى ان
وجوده بديهى كما ذهب اليه بعض المحققين والى ان عرفانه
بالحقيقة ليس الا بالمشاهدة الحضورية كما هى لبعض العارفين
واما الثالث فمعناه انه تعالى عرف الاشيا بغير رؤية بحاسة
البصر لتنزهه عنها واما الرابع فمعناه انه تعالى عرف الاشيا
من غير استعمال روية وفكر وشوق وقصد متوسط بينه وبين
معلوماته كمعرفتنا للاشيا بل معرفته للاشيا عبارة عن انكشافها
وحضورها عند ذاته بذاته ووصف بغير صورة اى وصف
بانه ليس بصورة ولا شكل ولا كيفية او وصف بغير صفة فانه
وصف مثلا بانه قادر بغير قدرة زايدة على ذاته واطلاق
الصورة على الصفة شايع او وصف بغير حد لانه بسيط ليس له
ماهية مركبة فليس له حد ونعت بغير جسم اى بانه ليس بجسم
ولا جسمانى لتقدسه عنهما ولما ذكر عليه السلم من صفاته الفعلية
والتنزيهية ما دل على كمال عظمته ونهاية علوه وشرف رتبته
اشار الى التوحيد المطلق بقوله لا اله الا الله نفيا لمشاركة الغير
معه فى الصفات المذكورة المقتضية لالهيته واستحقاقه للعبادة
الكبير المتعال اى العظيم الذى لا يستنكف شئ عن عظمته
ولا يمتنع عن نفاذ حكمه وقدرته ولا يخرج عن علمه وسلطنته
والمتعالى الذى تعالى بشرف ذاته وصفاته على ان يتصف
بصفات المخلوقات ونعت المصنوعات وان تدركه دقايق الافكار
ونواظر الابصار محمد بن ابى عبد الله عمن ذكره عن على بن العباس
عن احمد بن محمد بن ابى نصر عن محمد بن حكيم قال وصفت لابى
ابرهيم عليه السلم قول هشام بن سالم الجواليقى مقول القول

محذوف

محذوف وهو انه صورة والجواليق بفتح الجيم جمع جولق بضمها
وفتح اللام معرب جوال وهو وعاء ينسج من الشعر والصوف
وكان النسبة لكونه بايعها وحكيت له قول هشام بن الحكم انه جسم
فقال ان الله لا يشبهه شئ كما قال ليس كمثله شئ ولم يكن له كفوا
احد اى فحشا اوخنى الخنا الفحش والفشا والعطف يقتضى المغايرة
ولعل الثانى اغلظ من الاول والشك من الراوى ايضا يحتمل اعظم
من قول من يصف خالق الاشيا بجسم او صورة او بخلقة او بتحديد
او اعضاء مثل الوجه والعين واليد والساق وغير ذلك من الا
عضاء والجوارح التى للانسان وانما نشاء ذلك الوصف من استيلاء
اوهامهم على عقولهم وقد عرفت ان حكم الوهم لا يترفع عن المحسوسات
وما يتعلق بها وانه ان حكم فى المجردات يحكم بتقدرها محسوسة ذات
احجام ويجرى عليها احكام المحسوسات ولذلك كانت غاية معرفة
المشبهة هى تشبيهه بالاجسام وتمثيله بالاجسام وتصويره بالصور
الهيات وتقديره بالحدود والغايات تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
لتحقق المباينة بين الواحد الحق الثابت بالذات وبين المتكثر الباطل
بالذات من جميع الجهات على بن محمد رفعه عن محمد بن الفرج الرخجى
بضم الراء وفتح الخاء المعجمة والجيم بعدها فى النسبة الى الرخج وفى
المغرب الرخج بوزن زفر اسم كورة استولى عليها الترك وفتح شينه
قد يشدد الخاء كما فى قول الشاعر الرخجيون لا يوفون ما وعدوا
والرخجيا لا يخلفه ميعادا وقال بعض اصحابنا الرخج قرية بكرمان
قال كتبت الى ابى الحسن عليه السلم اساله عما قال هشام بن الحكم فى الجسم
وهشام بن سالم فى الصورة فكتب دع عنك حيرة الحيران حار يحار
حيرة اى تحير فى امره فهو حيران والمراد بالحيرة تردد الذهن فى ان
اى الامرين اولى بالطلب والاختيار وقد يطلق على الميل الى الباطل
والتصديق به وكان منشاء ذلك معارضة الوهم والخيال للعقل حتى

لا يعرف جهة الحق ليقصده واستعذ بالله من الشيطان اى
من ابليس او من كل متمرد فيشمل الاستعاذة من شياطين الانس
مثل المجسمة والمصورة وغيرهما من الفرق المبتدعة ايضا ليس
القول ما قال الهشامان اقول ان اراد الهشامان بالجسم والصورة
المعنى المعروف منهما فيرد عليهما ان كل واحد منهما مستلزم للتركيب
والحدوث والله سبحانه منزه عنهما وان ارادا غيره وقالا ان
الاطلاق مجرد التسمية من غير تحقق معناهما المتعارف كما ذهب
طايفة الى انه تعالى جسم لا كالاجسام وطايفة الى انه صورة لا
كالصور لما راوا اهل الحق يقولون هو شئ لا كالاشيا طردوا
ذلك فى الجسم والصورة فيرد عليهما ان لفظ شئ لا يشعر با
لحدوث بخلاف الجسم والصورة على ان جواز اطلاق الاسم
عليه موقوف على الاذن وقد وقع الاذن باطلاق الشئ عليه
فى القران والحديث ولم يقع الاذن باطلاق الجسم والصورة
عليه واعلم انه بالغ العلامة فى الخلاصة فى مدح الهشامين و
توثيقهما وقال ابن طاوس رضى الله عنه الظاهر ان هشام
بن سالم صحيح العقيدة معروف الولاء غير مدافع وقال
بعض العلماء ما رواه الكشى من ان هشام بن سالم يزعم ان الله عز
وجل صورة وان آدم مخلوق على مثال الرب ففى الطريق محمد بن
عيسى الهمدانى وهو ضعيف وقال بعض اصحابنا لما راى المخالفون
جلالة قدر الهشامين نسبوا اليهما ما نسبوا ترويجا لارائهم ا
الفاسدة وقال بعض المتاخرين من اصحابنا لا حاجة فى الاعتذار
عما نسب الى هشام بن سالم الى ما ذكروه من ضعف الرواية
لان القول بان الله تعالى صورة لا يستلزم القول بالتجسيم و
التركيب فان مثله قد يصدر عن العرفاء الكاملين اذ لفظ الصورة
مشترك عند العلماء بين معان غير ما وقع فى العرف من معنى

الشكل

الشكل والخلقة فانهم يطلقونها تارة على مهية الشئ وتارة على
وجوده فى العقل وتارة على كمال الشئ وتمامه وتارة على الموجود
البحت الذى لا تعلق له بجسم ولا جسمانى كالذوات المفارقة
عن المواد والاجرام فيقولون ذاته صورة الصور وحقيقة الحقايق
كان غيره سبحانه بالقياس اليه ناقص الوجود والحقيقة حيث يحتاج
الى مصور يصوره ويخرجه من حد القوة والامكان الى حد
الفعل فلا يلزم من اطلاق الصورة عليه اعتقاد الجسم كيف
قد ورد الحديث المشهور بين العامة والخاصة ان الله خلق آدم
على صورته انتهى اقول هذا الرجل يقول نصرة لهشام بان الرواية
على تقدير صحتها لا تدل على فساد عقيدته لما ذكره وفيه نظر
اما اولا فلان هذا التوجيه لا يتمشى من قبل هشام لانه يقول
هو صورة اجوف الى السرة والبقية صمد اى مصمت كما مر واما
ثانيا فلانه لا يجوز اطلاق الصورة عليه سبحانه اما لانها مشعرة
بالتجسيم والتركيب او لان اطلاق الاسم والصفة عليه متوقف
على الاذن ولذلك وقع الانكار على القائلين بالصورة فى الروايات
مطلقا من غير تفصيل واما ثالثا فلان ما ذكره من الحديث المشهور
بين العامة ونسبه الى الخاصة ايضا فهو على تقدير صحته ماول
عند الخاصة ~~ايضا فهو على تقدير~~ وعند اكثر العامة وقد استقصينا
فى ذكر تاويله فى اول الباب السابق وسيجئ بعض تاويلاته
فى باب الروح عن ابى جعفر عليه السلام والله ولى التوفيق محمد بن
ابى عبد الله عن محمد بن اسمعيل عن الحسين بن الحسن عن بكر بن
صالح فى كتاب التوحيد للصدوق رضى الله عنه عن الحسين
بن الحسن والحسين بن على عن صالح بن ابى حماد عن بكر بن صالح
عن الحسن بن سعيد عن عبد الله بن المغيرة عن محمد بن زياد
قال سمعت يونس بن ظبيان يقول دخلت على ابى عبد الله عم

فقلت له ان هشام بن الحكم يقول قولا عظيما صدر وذلك القول
منه قبل دخوله في دين الحق محتمل الا اني اختصر لك منه احرفا
فزعم ان الله جسم لان الاشياء شيئان اي نوعان جسم وفعل
الجسم اي فعل صادر من الجسم المحض ممنوع ولا دليل عليه عقلا
ونقلا فلا يجوز ان يكون الصانع بمعنى الفعل لاستحالة احتياج
الصانع الى الفاعل والمحل ويجوز ان يكون بمعنى الفاعل وهو الجسم
لخلوه عن الحصر المذكور وفيه انه يلزم احتياج الصانع الى علة
مادية هي الاجزاء وعلة فاعلية هي المؤلف بين تلك الاجزاء وعلة
صورية هي الصورة الحاصلة باعتبار التاليف فقال ابو عبد الله
عليكم ويله اما علم ان الجسم محدود متناه اي له اطراف ونهايات
والصورة الجسمية والنوعية والشخصية محدودة متناهية لوجوب
تناهي الابعاد والاقطار فاذا احتمل الحد احتمل الزيادة والنقصان
لان كل قابل للحد والنهاية اعني المقدار قابل للزيادة والنقصان
لا يتأبى عنهما في حد ذاته وان استقر على حد معين فانما استقر
عليه من جهة قسر القاسر وجعل الجاعل لا من جهة ذاته واذا
احتمل الزيادة والنقصان كان مخلوقا خلقه قادر مريد حكيم وصرفته
القدرة القاهرة على وفق الارادة الى القبول للجهات المختلفة و
ساقته الحكمة البالغة الى الحدود والنهايات المعينة ولم يمكنه التخلف
والاستصعاب عن ذلك التصرف فيلزم ان يكون صانع جميع الا
شياء مصنوعا مخلوقا وانه محال قال قلت فما اقول قال لا جسم و
لا صورة وهو مجسم الاجسام ومصور الصور الواو للحال يعني
كيف يكون هو جسما او صورة والحال انه فاعل الاجسام والصور
كلها والفاعل مباين للمفعول بالبديهة والوجدان لم يتجزأ ولم
يتناه ولم يتزايد ولم يتناقص خبر آخر لهو بترك العاطف فهو
تعليل ثان لما ذكر يعني كيف يكون جسما او صورة والحال انه

ليس

ليس بقابل للتجزية والتناهي والتزايد والتناقص في حد ذاته
وصفاته اذ هذه الامور من لواحق الامكان وتوابع الحدوث
ولوازم المقدار وساحة القدس منزهة عنها ولو كان كما يقولون
من انه جسم او صورة لم يكن بين الخالق والمخلوق فرق اذ
الخالق على قولهم مثل المخلوق في الذات والصفات والاحتياج
الى المجسم والمصور والمدبر فكون احدهما خالقا والاخر مخلوقا
ليس باولى من العكس ويصح دائرة مناقشة الملاحدة اذ لهم
ان يقولوا اذا كان هو جسما مستغنيا عن الموجد جاز استغناء
غيره من الاجسام وعوارضها عن الموجد ايضا ولا بين المنشئ و
المنشأ اي ولم يكن بين الموجد بلا مثال والمخلوق لا من شيء
فرق وهو باطل بالضرورة ولكن هو المنشئ هذا في الحقيقة استثناء
لنقيض التالي لينتج نقيض المقدم يعني لكن بين الخالق والمخلوق
والمنشئ والمنشأ فرق بالضرورة والله سبحانه هو المنشئ وحده و
كل ما عداه مخلوق منشأ فبطل قولهم بالتشابه المفضي الى عدم
الفرق بينهما ثم اشار الى دليل آخر على بطلان قولهم وعدم
تحقق المشابهة بقوله فرق بين من جسمه وصوره وانشاه
اذ كان لا يشبهه شيء ولا يشبه هو شيئا فرق ماض معلوم من الفرق
او من التفريق واذ ظرف للفرق يعني انه فرق بين الاشياء وميزها
فالايجاد بان جعل بعضها جسما وبعضها صورة وبعضها غير
ذلك وانشاءها على وفق الحكمة حين كان الله ولا شيء معه حتى
يشبهه شيء ويشبه هو شيئا في ذاته او صفاته واذا كان كذلك
فلا يجوز ان يقع المشابهة بعد الايجاد في امر من الامور لان
ذلك الامر ان كان من كماله كان خلوه عنه قبل الايجاد نقصا واذا لم يكن
من كماله كان اتصافه به بعده نقصا والنقص عليه محال وجب
تنزيهه وتقديسه عنه محمد بن ابي عبد الله عن محمد بن اسمعيل عن

علي بن العباس قال العلامة انه رمي بالغلو وغمز عليه ضعيف
لا يلتفت اليه ولا يعباء بما رواه عن الحسن بن عبد الرحمن الحماني
بفتح الحاء المهملة منسوبا الى حمان وهو اسم رجل ويحتمل ان يكون
بضم الجيم وتشديد الميم منسوبا الى الجمة قال الجوهري الجمة بالضم
مجتمع شعر الراس وهو اكثر من الوفرة ويقال للرجل الطويل الجمة
الجماني بالنون على غير قياس وان يكون بالجيم ايضا منسوبا الى
الجمانة وهي حبة تعمل من الفضة وفي كتاب التوحيد الحماني بالميم
قبل اليا نسبة الى حمام اعين وهو اسم بستان قريب من الكوفة و
في بعض النسخ الحسين بدل الحسن ولا اعرف حالها قال قلت لابي
الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام ان هشام بن الحكم زعم ان الله
جسم ليس كمثله شيء يعني انه جسم ممتاز عن غيره من الاجسام
لا يماثله شيء منها في نورية ذاته وصفات كماله ونعوت جلاله
عالم سميع بصير قادر متكلم ناطق كانه اراد بذلك انه سميع
بذاته وبصير بذاته وهكذا والكلام والقدرة والعلم يجري مجرى
واحد فانها نفس الذات ليس شيء منها مخلوقا فالكلام عنده
غير مخلوق لكونه عين الذات مثل العلم والقدرة فقال قاتله الله
كناية عن مقته وابعاده عن الرحمة اما علم ان الجسم محدود
محدود ونهايات واطراف وغايات واقطار وكيفيات وباجزاء
وتركيب واوضاع وتاليف وصور وتصيف وكل ما هذا شانه
فهو ممكن مفتقر الى الغير من جهات شتى والله سبحانه هو الغني
المطلق لا يفتقر الى شيء اصلا والكلام غير المتكلم عطف على الجسم
يعني اما علم ان الكلام غير المتكلم بالضرورة ليعلم قبح ما ذهب من
انه عين ذاته كالعلم والقدرة وانه مخلوق مثلهما معاذ الله يقال
عذت بفلان واستعذت به اي لجأت اليه وهو عياذي اي ملجئي
وقولهم معاذ الله تقديره اعوذ بالله معاذا فهو مصدر مضاف

مثل

مثل سبحان الله وابراء الى الله من هذا القول ومن دان به لكونه
فحشا عظيما على الله سبحانه وربما يتوهم ان فيه مدح هشام حيث
قال عليه السلام ابرأ من هذا القول ولم يقل ابرأ من هذا القائل المشبه
على انه نسب اليه هذا القول وهو ليس بقايل به وهذا التوهم مدفوع
بانه ينافي قوله قاتله الله والتوبيخ المذكور بعده ولما فرغ عن
توبيخه بعدم علمه بقبح ما ذهب اليه اشار الى نفي ما اعتقده بقوله
لا جسم ولا صورة ولا تحديد وهو وان لم يقل بالصورة والتحديد
صريحا لكن يلزمه ذلك من حيث لا يعلم لان الجسم لا يخلو منهما وكل
شيء سواه مخلوق لاستحالة ان يكون له شريك في الوجوب الذاتي
فكلامه مخلوق لانه غيره فليس الكلام مثل العلم والقدرة و
سائر الصفات الذاتية وانما قلنا كانه اراد بذلك كذا لانه يحتمل ان
يكون مراده بقوله عالم سميع بصير قادر متكلم ناطق ان له علما
وسمعا وبصرا وقدرة وكلاما ونطقا زايدة على ذاته بها يعلم و
يسمع ويبصر ويقدر ويتكلم وينطق وان هذه الصفات مشتركة
في انها قديمة غير مخلوقة وح قوله عليه السلام وكل شيء سواه مخلوق
بيان لفساد هذا القول اذ القول بزيادة الصفات لا يجامع القول
بانها غير مخلوقة اذ كل شيء سواه مخلوق واخر الحديث يناسب
الاحتمال الاول وحمله على الاحتمال الثاني لا يخلو من دقة وخفاء
فليتامل انما يكون الاشيا بارادته ومشيته يكون بسكون الواو
من الكون او بكسرها وتشديدها من التكوين يعني اذا تعلقت
ارادته بوجود شيء اذعن له ذلك الشيء وتحقق وجوده على
غاية من السرعة بلا تخلف ولا بطؤ وما امره في ذلك الا واحدة
كلمح بالبصر او هو اقرب من غير كلام ولا تردد في نفس ولا
نطق بلسان سيجيء ان الكلام والارادة حادثان والمقصود هنا
نفي ان يكون تكوينه للاشياء بان يصدر عنه الحرف والصوت

هذا القول اذ وقوله عليه السلام والكلام غير المتكلم يناسب الاحتمال الاول

وينطق بكلمة كن ونحوها لان ذلك من صفات الخلق وهو
سبحانه منزه عنها وكلمة كن في قوله تعالى كن فيكون كناية عن
تسخيره للاشيا وجريان حكمه في ايجادها واحداثها وبان يصدر عنه
ارادة متجددة في النفس وتفكرا في عواقب الامور ليعلم وجوه
مصالحها كارادة احدنا شيئا فانها تتوقف على تصور الفعل و
النظر الى مصالحه والتفكر في منافعه ليحصل اعتقاد النفع وانبعاث
الشوق اليه يبلغ حدا يخرج الفعل معه على الترك وما ذلك الا
لنقصان العلم المنزه جناب الحق عنه بل ارادته لايجاد الاشيا عبارة
عن ايجادها واحداثها ولذلك لا يلزم ان يكون محلا للحوادث مع
ان الارادة حادثة وبالجملة فيه تنزيه له جل شانه ان يعرض له
من جهة ما هو فاعل شيء من هذه الكيفيات فانها من عوارض
الامكان ولواحق الحركة التي هي من عوارض الجسم الذي يفعل
بالالة والتفكر ويحتاج في فعله الى الحركة التي تشتد وتضعف
والله سبحانه منزه عن جميع ذلك علي بن ابرهيم عن محمد بن
عيسى عن يونس عن محمد بن حكيم قال وصفت لابي الحسن
عليه السلم قول هشام الجواليقي وما يقول في الشاب الموفق قد
عرفت تفسيره سابقا ووصفت له قول هشام بن الحكم من انه
جسم فقال ان الله لا يشبهه شيء هذا من اوجز الكلام في تنزيه
الواجب عما لا يليق به مثل الجسمية والصورة والتحديد وغيرها
من صفات الممكنات المحدثة وكما لا انها المستفادة من الغير
المستلزمة للنقصان والافتقار واذا كان منزها عن امثال هذا
مما يوجب النقصان والزوال كان باعتبار اتصافه باشرف طرفي
النقيض في المرتبة الاعلى من الكمال وهو العلي الكبير باب
صفات الذات عند الاشاعرة ما قام به او اشتق من معنى صفات الذات
قايم به كالعلم والعالم وعندنا ما لا يجوز سلبه عنه قط فان
العلم

العلم مثلا عندهم صفة زايدة قايمة بذاته تعالى ولا تنفك ذاته عنها
ابدا وازلا وهذا غير صحيح عندنا اذ لا قديم الا هو بل ذاته
المقدسة علم بكل معلوم وجد او لم يوجد فالتغير انما هو في
المعلوم معدوم تارة وموجود اخرى والعلم واحد في الحالتين
لا تغير فيه بالزيادة والنقصان والتعدد وصفات الفعل عندهم
ما اشتق من امر خارج عن الذات كالخالق والرازق فانهما مشتقان
من الخلق والرزق وعندنا ما يجوز سلبه عنه في الجملة فانه كان
في الازل ولم يكن خالقا ورازقا ولا نريد انه يتجدد له صفة
حادثة كما زعمه طايفة من المعتزلة لانه اجل واعظم من ان يكون
محل الحوادث بل نريد انه يفعل هذه الاشيا ويوجدها من
غير تغير في ذاته وحدوث صفة له وزيادة البحث في باب صفات
الفعل علي بن ابرهيم عن محمد بن خالد الطيالسي عن صفوان بن
يحيى عن ابن مسكان عن ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله عليه السلم
يقول لم يزل الله ربنا والعلم ذاته ولا معلوم قيل علمه بالشيء قبل
وجوده هو العلم بانه سيقع لا العلم بانه واقع لانه جهل اقول الجهل
انما يلزم لو علم انه واقع في غير وقته والحق ان علمه بما وقع وما
هو واقع وما سيقع على نحو واحد من غير ترتب بالنظر الى ذاته
المقدسة المنزهة عن الامتداد الزماني ولواحقه من الماضوية
والحالية والاستقبالية والتقدم والتاخر وانما هذه الامور يتحقق
في المعلومات المتغيرة الزمانية المترتبة في حد انفسها فعلمه بما في
القيمة كعلمه بما هو واقع الان وعلمه بما هو واقع الان كعلمه بما وقع
في زمن الطوفان من غير تغير وتفاوت في علمه اصلا والسمع
ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر اختلف العلما في ان السمع
والبصر هل هما نفس العلم بالمسموعات والمبصرات او صفة اخرى غيره فذهب
المحققون الى الاول وذهب طايفة الى الثاني وقالوا ذكرهما مع

العلم فی کثیر من الآیات والروایات واثباتهما بالدلیل بعد اثبات العلم
بجمیع المعلومات دلیل علی المغایرة والحق هو الاول لدلالة کثیر من
الروایات الآتیة علیه وذکر الخاص مع العام شایع واثباتهما با
لدلیل بعد اثبات عموم العلم للدلالة علی تحقق هذا العلم المختص
له سبحانه اعنی العلم بالمسموع والمبصر من حیث انه مسموع و
مبصر حتی انهما حاضران عنده علی هذه الحیثیة بالمشاهدة الذاتیة
بلا آلة کما انهما حاضران عندك بالمشاهدة العینیة والملاحظة
الآلیة فاثبات السمع والبصر من حیث انهما علم داخل تحت
اثبات العلم مطلقا ومن حیث الخصوصیة المذکورة تفتقر الی دلیل
علی حدة فان قلت کما انه تعالی عالم بالمسموع والمبصر بالحیثیة المذکورة
کذلك هو عالم بالملموس مثلا من حیث انه ملموس فلم لا یطلق علیه
اللامس للدلالة علی انه عالم بالملموسات بالحیثیة المذکورة قلنا لا ریب
فی انه عالم بها من هذه الحیثیة لکن اطلاق الاسم علیه موقوف علی
الاذن حتی انه لو لم یقع الاذن علی اطلاق السمیع والبصیر علیه
لما اطلقناهما علیه وقال بعض اصحابنا فان قلت لم یکن شیء من
المسموعات والمبصرات فی الازل فلم یکن الله سمیعا وبصیرا فی الازل
اذ لا یعقل سماع المسموعات الحادثة وابصار المبصرات الحادثة فی الازل
قلنا انه تعالی سمیع وبصیر فی الازل بمعنی انه کان علی وجه اذا
وجد المسموع والمبصر لادرکهما عند وجودهما اقول کل واحد
من السؤال والجواب لیس بشیء اما السؤال فلان السمع والبصر
عبارة عن العلم والعلم بالشیء غیر متوقف علی وجوده وقد یتحقق
ذلك فی افراد البشر فکیف بالباری الذی لا یخفی علیه شیء واما الجواب
فلان فیه اعترافا فی الحقیقة بورود السؤال وانه تعالی لا یدرك
المسموع والمبصر قبل وجودهما واشعارا بان فیه جل شانه استعدادا
لحصول العلم والادراك تعالی الله عن ذلك علوا کبیرا والقدرة

ذاته

ذاته ولا مقدور لانه تعالی کان فی الازل قادرا علی الایجاد فی لا
یزال ولان القادر هو الذی ان شاء فعل وان لم یشأ لم یفعل و
هذا امر متحقق له فی الازل قبل وجود المقدور وقد ظهر مما قررنا
ان هذه الصفات ازلیة واما انها نفس ذاته المقدسة فلانها
لو کانت زایدة علیها فان کانت وجوداتها واجبة لزم تعدد واجب
الوجود بالذات وان کانت ممکنة لزم افتقار الواجب بالذات
الی الممکن وبالجملة کان جل شانه علیما سمیعا بصیرا قدیرا فی الازل
بذاته المقدسة الاحدیة لا بالمعنی المتعارف فینا وان لم یکن شیء
من المعلومات والمسموعات والمبصرات والمقدورات موجودا فیه فذاته
وعلمه وسمعه وبصره وقدرته شیء واحد وانما تختلف بحسب اعتبارات
یحدثها العقول بالقیاس الی المخلوقات فانه ذاته من حیث انه علیم بالمعلومات علم ومن حیث
انه لا یخفی علیها المسموعات سمع وکذا البواقی فلما احدث الاشیاء بواسطة
او بغیرها وکان المعلوم الظاهرات کانت تامة بمعنی وجد وان فی
الکلام اختصارا ای وکان المعلوم والمسموع والمبصر والمقدور
وقع العلم منه علی المعلوم والسمع علی المسموع والبصر علی المبصر و
القدرة علی المقدور یعنی وقع العلم علی ما کان معلوما فی الازل
وانطبق علیه لا علی امر یغایره ولو فی الجملة والمقصود ان علمه
قبل الایجاد هو بعینه علمه بعد الایجاد والمعلوم قبله هو المعلوم
بعینه بعده من غیر تفاوت وتغیر فی العلم اصلا ولیس هناك تفاوت
وتغیر الا تحقق المعلوم فی وقت وعدم تحققه قبله ولیس المراد
بوقوع العلم علی المعلوم تعلقه به تعلقا لم یکن قبل الایجاد لان علمه
متعلق به قبل الایجاد وبعده علی نحو واحد وهذا الذی ذکره علیه السلام
هو المذهب الصحیح الذی ذهب الیه الفرق الناجیة الامامیة
واکثر المخالفین قال قطب المحققین فی درة التاج ذهب جمهور مشایخ
اهل السنة والمعتزلة الی ان العلم بان الشیء سیوجد نفس العلم بذلك

من حیث انه لا یخفی علیه ما صدر

الشيء اذا وجد لان من علم علما قطعيا بان زيدا يدخل البلد غدا
عند طلوع الشمس مثلا يعلم بذلك العلم بعينه عند طلوع الشمس
انه دخل البلد ولو احتاج احدنا الى تعلق علم آخر به فانما احتاج
اليه لطريان الغفلة عن العلم الاول والغفلة على الباري ممتنعة
قال قلت فلم يزل الله متحركا قال فقال تعالى الله من ان تعرضه الحركة
ان الحركة صفة محدثة بالفعل لعل المراد بالتحرك التغير والانتقال
من حال الى حال فكان السايل توهم ان العلم والسمع والبصر والقدرة
اذا كانت عين الذات ومتعلقها وهو المعلوم والمسموع والمبصر و
المقدور يتغير ويتبدل من حال الى حال كان العلم يعني الذات
يتغير بتغيره من حال الى حال ايضا فاجاب عليه السلام بان الحركة صفة
حادثة متعلقة بالفعل الحادث وهو المعلوم واخواته دون الفاعل
اعني الذات المقدسة المنزهة عن طريان التغير والانتقال وقيل
المراد بالتحرك والحركة هنا الايجاد والخلق ومنشاء السؤال ان السامع
لما سمع ان صفاته تعالى مثل العلم والسمع وغيرهما عين ذاته الازلية
توهم ان الخلق والايجاد ايضا عينها فتوهم انه تعالى لم يزل خالقا
موجدا فاجاب عليه السلام بان صفاته القديمة الذاتية عين ذاته والخلق
والايجاد من الصفات الحادثة الفعلية اقول لا مجال لهذا التوهم بعد
سماع السايل قوله عليه السلام ولا معلوم ولا مسموع ولا مبصر ولا
مقدور وقوله فلما احدث الاشيا قال قلت فلم يزل الله متكلما
توهم ان الكلام من الصفات الذاتية وانه مثل العلم ونحوه عين
ذاته قال فقال ان الكلام صفة محدثة ليست بازلية كان الله تعالى
ولا متكلم اتفقت الامة على انه تعالى متكلم وقد دلت عليه الايات
والروايات من طرق العامة والخاصة وهم بعد ذلك اختلفوا
في حدوثه وقدمه ومحله فذهب الاماميون رضوان الله
عليهم اجمعين الى انه حادث لدلالة هذه الرواية وغيرها

من

من الروايات المتكثرة المروية عن العترة الطاهرة على حدوثه و
لان الكلام عبارة عن الالفاظ المركبة والمعاني المرتبة ولا يعقل
منه غيرها ولا شك ان كل واحد منها حادث وايضا لو كان الكلام
قديما لزم تحقق الخطاب والطلب في الازل بدون المخاطب و
انه سفه لا يليق بجناب القدس واذا ثبت حدوثه ثبت حدوثه
انه ليس عين ذاته تعالى لان صفاته الذاتية الازلية عين
ذاته دون غيرها من الصفات الحادثة الفعلية ولا قائما بذاته
تعالى لاستحالة حلول الحوادث فيه بل هو قائم بالهواء او بجبرئيل
او بالشجر او بغيره من الاجسام الجمادية وكونه تعالى متكلما عبارة
عن ايجاد الكلام في هذه الامور وامثالها واورد عليهم بعض
متعصبي الاشاعرة الايراد المشهور بين اصحابه وهو انه
لو جاز اطلاق المتكلم على شيء باعتبار كلام قائم بغيره لجاز
اطلاق المتحرك عليه باعتبار حركة قائمة بغيره ثم قال والحق
ان هذه المناقشة ضعيفة اما معنى فلانه لا يمتنع منه تعالى
ان يخلق الاصوات المخصوصة في جسم حيوان او جمادي و
يجعلها دليلا على انه تعالى مريد لشيء او كاره له واما لفظا فلان
النزاع انما يرجع الى امر لغوي وهو انه هل يصح بحسب اللغة
اطلاق المتكلم على خالق تلك الاصوات في الاشياء المذكورة
ام لا يصح بل يعتبر في صحة الاطلاق قيام المبدء المشتق منه
به والامر فيه هين فهذه المناقشة ليست بدافعة لقولهم وانما
الدافع له هو ثبوت الكلام النفسي القديم القائم بذاته تعالى
اقول لا دليل على اعتبار قيام المبدء ولا على ثبوت الكلام النفسي
كما ستعرفه وذهب الاشاعرة الى ان له تعالى كلاما نفسيا قديما
قائما بذاته كساير الصفات الذاتية عندهم ونحن لا نعرفه وهم
ايضا لا يعرفونه وقد صدر ذلك عن لسان الاشعري فالنا

لجميع العقلاء السابقين قال بعض اصحابنا ويؤيده ما نقل السيد
محيي الدين اللاهجي الشافعي في بعض رسايله عن بعض العلماء
انه قال ما تلفظ بالكلام النفسي احد الا في اثناء المائة الثانية
ولم يكن قبل ذلك في لسان احد انتهى ولا ريب في ان هذا ايراد
على الاشاعرة واستدلوا على ذلك بان كلامه تعالى صفة له و
كل ما هو صفة له فهو قديم فكلامه قديم واذ ليس هو هذه
الحروف المركبة ومعانيها المترتبة الدال عليها اللفظ بحسب
الوضع والتاليف لحدوثهما فهو امر آخر وهو المراد بالكلام النفسي
القايم بذاته تعالى وانت تعلم ان هذا الكلام لا طايل تحته لان
قولهم كلامه تعالى صفة له ممنوع وانما يتم ذلك لو ثبت الكلام
النفسي فاثباته به من باب المصادرة على المطلوب ولو اثبتوه بانه
تعالى متكلم بالاتفاق والمتكلم في اللغة من قام به صفة التكلم و
الكلام قلنا اولا لا نسلم ان المتكلم معناه ما ذكرته بل معناه فاعل
الكلام واسم الفاعل معناه فاعل الفعل سواء قام به الفعل
او لا ويؤيده ما ذكره الفخر الرازي في اوايل تفسيره الكبير
من ان الكلام عبارة عن فعل مخصوص جعله الحي القادر لاجل
ان يعرف غيره ما في ضميره من الاعتقادات والارادات
وعند هذا يظهر ان المراد من كونه الانسان متكلما بهذه الحروف
مجرد كونه فاعلا لها لهذا الغرض المخصوص انتهى وثانيا ان الموجود
يطلق على الموجودات حقيقة مع ان الوجود عندكم عين
تلك الموجودات لا صفة قائمة بها وذهب الكرامية الى ان
كلامه حادث قائم بذاته تعالى وهو يخلق الاصوات والحروف
في ذاته تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا محمد بن يحيى عن محمد بن
الحسين عن ابن ابي عمير عن هشام بن سالم عن محمد بن مسلم
عن ابي جعفر عليه السلام قال سمعته يقول كان الله ولا شيء غيره

ذكره

ذكره في هذا الباب لافادة ان صفاته الذاتية عين ذاته اذ لو كانت
زايدة لكان معه غيره وان جميع ما سواه حادث وقد دلت
الاخبار المتواترة عن اهل الذكر عليهم السلام على ان من يقول بزيادة
الصفات وتكثر المعاني فهو مشرك واستدل الفخر الرازي على
زيادتها بوجوه الاول ان صفاته تعالى معلومة لنا وذاته غير
معلومة لنا وغير المعلوم غير المعلوم فصفاته غير ذاته الثاني
لو كانت صفاته عين ذاته لكان قولنا الذات عالمة قادرة بمنزلة
قولنا الذات ذات فاستحال ان يكون ذلك محل البحث وان يقام
البرهان على نفيه واثباته فان من قال الذات ذات علم بالضرورة
صدقه ومن قال الذات ليست بذات علم بالضرورة كذبه ولما كان
قولنا الذات عالمة او ليست بعالمة ليس بمثابة قولنا الذات ذات
او الذات ليست بذات علمنا ان هذه الصفات امور زايدة على الذات
الثالث لو كانت الصفات عين الذات والذات شيء واحد كان
الاستدلال على كونه قادرا يغني عن الاستدلال على كونه
عالما وعلى كونه حيا فلما لم يكن كذلك بل افتقرنا في كل صفة
الى دليل خاص علمنا ان الصفات امور زايدة على الذات الرابع
ان هذه الصفات ليست امورا سلبية بل ثبوتية فهي امور حقيقية
زايدة على ذاته قائمة بها ثم اورد على نفسه اشكالات احدها
ان اللازم من هذه الادلة ان حقيقة الاله مركبة من امور كثيرة
فكيف القول فيه وثانيها ان الوحدة صفة زايدة على الذات قائمة
بها واذا كانت حقيقة الحق واحدة فهناك ثلثة امور تلك الحقيقة
والوحدة واتصاف الحقيقة بها وكذا في الوجود والوجوب كثرة
حاصلة بسبب الوجود والوجوب والمهية واتصاف المهية
بهما وثالثها ان هذه الحقيقة هل يمكن الاخبار عنها ام لا والثاني
محال لان كل شيء يمكن الاخبار عنه ولو بالشيئية ونحن هنا

فنفيه الاول فهناك مخبر به ومخبر عنه لا امر واحد ثم اراد
التفصى عنها بما اوحى الخبيث الى نفسه فقال والجواب عن الاول
انه تعالى ذات موصوفة بهذه الصفات ولا شك ان المجموع
مفتقر فى تحققه الى اجزائه الا ان الذات قائمة بنفسها وواجبة
بنفسها ثم انها بعد وجوبها بعدية بالرتبة مستلزمة لتلك
النعوت والصفات وهذا مما لا امتناع للعقل فيه وعن الثانى
ان لزوم التثليث حق لكن فرق بين النظر اليه من حيث هو
وبين النظر اليه من حيث انه محكوم عليه بانه واحد فاذا
نظرت اليه من حيث هو مع ترك الالتفات الى انه واحد
فهناك تتحقق الوحدة وهنالك حالة عجيبة فان العقل ما دام
يلتفت الى الوحدة فهو بعد لم يصل الى عالم الوحدة فاذا ترك الوحدة
فقد وصل الى الوحدة وهذا هو الجواب ايضا عن اشكال الوجود
والوجوب وعن الاخير انك اذا نظرت اليه من حيث هو من
غير ان تخبر عنه بنفى واثبات فهناك حق الوصول الى مبادى
عالم التوحيد انتهى كلام ذلك الفاضل الذى فضلة الشيطان
افضل من فضيلة فيه والجواب عن الاجوبة المذكورة انها
مشتملة على التناقض حيث جعل الذات الخالية عن الوحدة واحدة
والذات المعراة عن الوجود والوجوب موجودة واجبة وهكذا
فى ساير الصفات وعن الادلة المذكورة انه اما لم يفهم معنى عينية
الصفات او لم يفرق بين المفهومات الكلية وافرادها اما الاول
فلان معنى كون صفات الواجب عين ذاته عند المحققين ان ذاته
تنوب مناب تلك الصفات ويرجع ذلك عند التحقيق الى نفى الصفات
واثبات ثمراتها ونتايجها للذات وحدها بمعنى ان ما يترتب
فى الممكنات على الذات مع الصفات يترتب فى الواجب على الذات وحدها
على الوجه الاتم والاكمل وليس معناه ان تلك الصفات عين

الذات حقيقة وح لا يدل شى مما ذكر على نفى العينية بهذا المعنى و
اما الثانى فلان من قال ان تلك الصفات عين الذات حقيقة لم يرد
ان المفهومات الكلية التى لهذه الصفات عين الذات حقيقة مثلا لم يرد
ان الوجود الذى يعبر عنه ببودن والعلم بالمعنى الذى يعبر عنه
بدانستن وهكذا البواقى عين الذات بل اراد بالوجود مبدا الاثار
وبالعلم مبدا الانكشاف وقال ان افرادها فى الممكنات زايدة على ذواتها
فان الوجود الخاص اعنى مبدا الاثار فى زيد زايد على ذاته والعلم
الخاص اعنى مبدا الانكشاف فيه زايد على ذاته فزيد ليس بوجود
وعلم بل هو موجود وعالم بوجود وعلم زايدين على ذاته واما افرادها
فى الواجب فهى عين ذاته يعنى ان ذاته بذاته مبدا الاثار ومبدا
الانكشاف لا بصفة زايدة عليه فذاته بذاته وجود ووجوب ووحدة
وعلم وقدرة وحيوة وسمع وبصر الى غير ذلك وكذا موجود وواجب
وواحد وعالم وقادر وحى وسميع وبصير لا يقال المشتق انما يصدق
على شى باعتبار اتصافه بالمشتق منه لا على نفس المشتق منه لانا نقول
الحصر ممنوع اذ ليس من شرط صدق المشتق على شى كالموجود و
العالم ان يكون بازائه فى الخارج امور ثلثة موصوف وصفة واتصاف
فلو فرض بياض مجرد قائم بذاته كان ابيض كما كان بياضا وكذا لو فرض
ضوء كذلك كان مضيئا كما كان ضوءا وكذا الحال فى الوجود والعلم ونحوه
خصوصا اذا اريد بها معنى يعم العرض وغيره فاذا ثبت عقلا ونقلا
وجود فرد منها قائم بذاته وجب اتباعه وح لا دلالة فيما ذكره
اولا على نفى العينية بهذا المعنى ايضا فانه ما نعلمه من كل صفة هو
المفهوم الكلى دون كل فرد منه فلا يبعد ان يكون لهذا المفهوم فرد
لا يكون معلوما لنا لغاية جلالته وعظمته فالدليل على ان تلك المفهومات
الكلية ليست عين ذات الواجب ولا نزاع فيه والنزاع انما هو فى
عينية افرادها مع الذات والدليل لا يدل على نفيها وكذا لا دلالة

فيما ذكره ثانيا وثالثا على نفيها لان ذلك مبنى على الخلط بين المفهوم
الكلى والفرد اذ لو كان المراد ان الذات عين المفهومات الكلية كان لما ذكره
وجه فى الجملة واما اذا كان المراد ان الذات بذاتها عين افراد تلك المفهومات
فهو فى غاية السقوط لان قولنا الذات عالمة مثلا بمنزلة قولنا الذات
عين فرد لهذا المفهوم لا ان الذات ذات والاستدلال عليه لا يغنى
عن الاستدلال على انها عين فرد لمفهوم آخر كما لا يخفى والعينية
بين الافراد لا ينافى التغاير بين المفهومات والشبهة نشاءت من سوء
اعتبار الحمل ايضا فان المفهومات المتغايرة لا يحمل بعضها على بعض
وقد يحمل كل واحد منها على افراد الباقى بالحمل المتعارف فنفس مفهوم
الموجود لا يحمل عليها مفهوم الواحد ولا بالعكس بان يقال مفهوم
الموجود مفهوم الواحد ولكن يقال كل موجود واحد وكذا العكس
فهكذا قياس صفاته الكمالية واما ما ذكره اخيرا من ان تلك الصفات
امور حقيقية زايدة على ذاته قائمة بها فهو اول البحث لان القائل
بالعينية يمنع ذلك ويقول يجوز ان يكون لتلك الصفات فرد قائم
بذاته من غير قيام شىء به ولم يزل عالما بما يكون من الكليات
والجزئيات وقد انكر بعض المبتدعة علمه بالجزئيات وقال لو
علم ان زيدا فى الدار فان بقى هذا العلم بعد خروجه عنها كان ذلك
العلم نفس الجهل لزوال المعلوم دون العلم وان لم يبق بل زال
وحدث علم آخر بوجه لزم مع حدوث التغير فى علمه
كونه محلا للحوادث اقول ولقد كان احتباس نفسه عند التكلم بهذا
الكلام بالموت ونحوه خيرا له من الدنيا وما فيها اما علم ان الله
لما كان عالما بكل شىء كما هو كان عالما بكون زيد فى الدار فى وقت معين
وبخروجه عنها بعد ذلك الوقت وكان هذا العلم ثابتا لم يزل و
باقيا لا يزال وقال قطب المحققين فى درة التاج زعم هشام بن الحكم
انه تعالى يعلم الماهيات فى الازل ويعلم افرادها عند وجودها واستدل

عليه

عليه
بانه لو علم الجزئيات قبل وجودها لزم سلب القدرة عنه تعالى
وعن العبد لان ما علم وجوده وجب وجوده وسلب القدرة ينفى
الربوبية والعبودية والوعد والوعيد والثواب والعقاب وبعث
الرسل وانزال الكتب واجاب عنه بان العلم تابع للمعلوم لا علة له
فان قلت علمه بالاشياء فى الازل عبارة عن حضورها بعينها عنده
وعدم غيبتها عنه وكيف يصح ذلك مع القول بحدوثها قلت قد
عرفت وجه ذلك فيما ذكرناه آنفا ونحن نقتصر هنا على كلمة اذا
تاملت فيها حق التامل وجدت ذهنك اللطيف عن الاحكام
الوهمية علمت ان علمه الازلى بالحوادث لا ينافى حدوثها ولا يقتضى
قدمها وتلك الكلمة هى انه تعالى شانه عالم اليوم بالشىء الذى يوجد
غدا وذلك الشىء حاضر عنده اليوم كما انه حاضر عنده غدا لا لانه
موجود اليوم بل لانه تعالى لما لم يكن زمانيا كان نسبته الى اليوم و
الغد على السواء تامل تعرف فعلمه به اى بما يكون قبل كونه كعلمه
به بعد كونه لان علمه عين ذاته تعالى فكما ان ذاته لا تتغير ولا
تتبدل ولا تتزايد ولا تنقص ولا تشتد ولا تضعف ازلا وابدا
بوجود الكاينات وعدمها كذلك علمه بالكاينات قبل وجودها
وبعد وجودها على نحو واحد وانكشاف تام لا يعزب عنه مثقال
ذرة والتغير انما هو فى المعلومات لاتصافها بالعدم تارة وبالوجود
اخرى واما علمه بها بنفس ذاته المقدسة التى هى العلم بجميعها فلا
يزداد بوجودها بعد عدمها ولا يختلف بوجه من الوجوه و
لا يتجدد ولا يتحقق التفاوت فيه بين الحالين بالاجمال والتفصيل
محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن صفوان بن يحيى عن الكاهلى
عبد الله بن يحيى الكاهلى وكاهل ابو قبيلة من اسد وهو كاهل بن
اسد بن خزيمة قال كتبت الى ابى الحسن عليه السلم يعنى الاول فى
دعاء الحمد لله منتهى علمه فكتب الى لا تقولن منتهى علمه فليس

لعله منتهى ينتهى اليه لان علمه من الصفات الذاتية التى ليس لها
حد ونهاية ولدلالة هذا الحديث على ان العلم من الصفات الذاتية
دون الفعلية التى لها نهاية ذكره فى هذا الباب ولكن قل منتهى
رضاه لان رضاه من الصفات الفعلية التى لها نهاية لكونه متعلقا
بافعال العباد وهى متناهية ومن ثم قيل ان تمام الكمالات الانسانية
هو منتهى رضاه من عباده وقال امير المؤمنين عليه السلام واوصاكم
يعنى الله سبحانه بالتقوى وجعلها منتهى رضاه وقال ايضا جعل
الله فيه يعنى فى الاسلام منتهى رضوانه وذلك لان فيه اتم و
سيلة للوصول اليه جل شانه وهو منتهى رضاه من خلقه وبا
لجملة منتهى رضاه من عباده وهو اتيانهم بالمامورات والاجتناب
عن المنهيات وذلك امر له نهاية محمد بن يحيى عن سعد بن عبد الله
عن محمد بن عيسى عن ايوب بن نوح انه كتب الى ابى الحسن عليه السلام
يساله عن الله تعالى اكان يعلم الاشيا وكونها او لم يعلم ذلك حتى
قبل ان خلق الاشياء صح
خلقها واراد خلقها وتكوينها فعلم ما خلق عنده ما خلق وما كونه
عنده ما كونه انما سال عن ذلك لوقوع الخلاف فيه ممن لا يعتد
به كما ستعرفه فوقع عليه السلام بخطه لم يزل الله تعالى عالما بالاشيا
قبل ان يخلق الاشيا كعلمه بالاشيا بعد ما خلق الاشيا ازلية
علمه تعالى بالاشيا عقيدة اهل الاسلام والدليل عليه وراء الحق
الاجماع والادلة العقلية المذكورة فى كتب الكلام قال ابو عبد الله
الابى فى كتاب اكمال الاكمال ولم يخالفهم فى ذلك الا شرذمة
قليلون نشاوا فى آخر من الصحابة وقالوا الامر انف اى
مستانف مبتدا يعنى ان الله تعالى لا يعلم الاشيا ازلا وهم
قد اختلفوا فقال بعضهم انه يعلمها قبل ان يخلقها بمعنى انه اذا اراد
ايجاد شى احدث لنفسه علما خارجا عن ذاته قبل ايجاده ذلك
الشى بزمن ثم يوجده اذ لا يتاتى الايجاد بدون العلم فالعلم عنده

متقدم

متقدم على الوقوع وقال بعضهم انه يعلمها بعد وقوعها وهم اتفقوا
فى حدوث العلم واختلفوا فى التقدم والتاخر وقيل انهم لقبح مذهبهم
رجعوا عنه وقال البلخى ان القائلين بهذا المذهب انقرض جميعهم
ولم يبق منهم احد وكانوا احتجوا عليه بانه تعالى لو كان عالما بالتكذيب
لكان فى الارسال عابثا واحتج عليهم البخارى بقوله صلى الله عليه
وسلم حين سئل عن اولاد الكفار الله اعلم بما كانوا عاملين يعنى
لو بلغوا سن التكليف والجواب عن استدلالهم ان العبث ممنوع
لان فى الارسال قطعا لعذرهم واكمالا للحجة عليهم ولان تعذيبهم
منوط بالارسال لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
على بن محمد عن سهل بن زياد عن جعفر بن محمد بن حمزة قال كتبت
الى الرجل عليه السلام ان مواليك اى شيعتك وانصارك اختلفوا فى العلم
فقال بعضهم لم يزل الله عالما قبل فعل الاشيا وقال بعضهم لا نقول
لم يزل الله عالما قبل لان معنى يعلم يفعل اى يفعل العلم ويوجده
بناء على ان العلم ادراك والادراك فعل وكان هذا القايل توهم ان
العلم من الصفات الفعلية مثل الخالق ونحوه وتحقق الصفات الفعلية
يقتضى ان يكون معه غيره فلذلك قال فان اثبتنا العلم وقلنا انه
كان لم يزل عالما فقد اثبتنا فى الازل معه شيئا وهو العلم الذى
مصنوع له وزايد عليه وهذا باطل لانه متفرد بالوجود فى الازل
حيث كان ولم يكن معه شى وانت تعلم ان هذه الشبهة نشات من
مزج الحق بالباطل كما هو حال جميع الشبهات اما الحق فهو الاعتقاد
بان الله تعالى كان ولم يكن معه شى واما الباطل فهو الاعتقاد بان
العلم صفة فعل يطلق على من يوجد العلم كما ان الخالق يطلق على
من يوجد الخلق ووجه بطلانه ان العالم اذا اطلق عليه سبحانه
كان من صفاته الذاتية التى يراد بها نفس الذات دون الذات مع
صفات موجودة قائمة بها ثم ما ذكره له معنى اذا اطلق العالم

على الانسان فقد اشتبه عليه حال الواجب بحال الممكن و قد يوجه
قوله معنى يعلم يفعل بوجه آخر وهو ان معنى يعلم بحسب اللزوم
يفعل يعني يعلم يستلزم يفعل بنا على ان العلم بالمعدوم ممتنع فاذا
قلنا بتحقق العلم في الازل وجب ان يتحقق المفعول المعلوم فيه
ايضا بعينه و وجوده فقد اثبتنا مع الله غيره و هو المطلوب
فان رايت جعلني الله فداك ان تعلمني من ذلك ما اقف عليه ولا
اجوزه جواب الشرط محذوف اي فعلت او تطولت او نحو ذلك
فكتب بخطه عليه السلام لم يزل الله عالما تبارك اي تطهر من عيب الجهل
وغيره و تعالى ذكره عما ينسبه اليه السنة الجاهلين و منهم
ابو الحسين البصري قال القطب في كتاب درة التاج ذهب ابو
الحسين البصري الى ان ذاته تعالى يقتضي العلم بالاشيا بشرط
وجودها فيحدث له العلم بها عند وجودها لتحقق الشرط ويزول
العلم عنه عند زوالها و يحدث علم آخر لزوال الشرط وما
افاد عليه السلام من ان ذاته تعالى في الازل علم بذاته و بجميع الاشيا
يبطل امثال هذه الاقاويل المزخرفة محمد بن يحيى عن احمد بن محمد
عن الحسين بن سعيد عن القاسم بن محمد عن عبد الصمد بن بشير
عن فضيل بن سكرة بضم السين المهملة و فتح الكاف المشددة قال
قلت لابي جعفر عليه السلام الظاهر انه قلت على سبيل المكاتبة كما
يشعر به آخر الحديث جعلت فداك ان رايت ان تعلمني هل كان
الله جل وجهه اي عظمت ذاته المقدسة وارتفعت عن ادراك
العقول والحواس لما يعلم قبل ان يخلق الخلق انه وحده اي انه
متفرد في الوجود الذاتي لا شريك له او انه موجود حال كونه
متفردا في الوجود فوحده على الاول خبر ان وعلى الثاني حال
والخبر محذوف فقد اختلف مواليك فقال بعضهم قد كان
يعلم نفس ذاته و وحدته لاستحالة الجهل عليه قبل ان يخلق

شيئا من خلقه واذا علم ذلك علم جميع الاشيا قبل ان يخلقها لان ذاته
الحقة علم بجميع الاشياء فعلمه بذاته علم بها ايضا كما بين في موضعه
وقال بعضهم انما معنى يعلم يفعل فلو علم قبل الخلق انه وحده لزم
ان لا يكون وحده لما تستعرفه فهو اليوم يعلم انه لا غيره قبل فعل
الاشيا اي فهو اليوم بعد خلق الاشيا يعلم انه كان واحدا قبل خلق
الاشيا لم يشاركه شي في الوجود الازلي لان علمه بحدوث الاشيا
يستلزم علمه بعدم مشاركة شي معه في الوجود الازلي و
هذا معنى علمه بوحدته فقالوا لاثبات ما ادعوه من انه لا يعلم
في الازل انه وحده و هذا القول بناه على ما زعموا من ان العالم
من الصفات الفعلية الدالة على ثبوت صفة زايدة على الموصوف
كما في الانسان او ان علمه بانه وحده لا غيره يقتضي وجود ذلك
الغير لان تعلق العلم بلا شي ممتنع ان اثبتنا انه لم يزل عالما بانه
لا غيره فقد اثبتنا معه غيره في ازليته و ذلك الغير هو العلم الذي
هو فعله تعالى او المعلوم و هذا باطل لانه متفرد بازلية الوجود
ولان علمه بانه لا غيره يستلزم جهله لثبوت الغير معه فان رايت
يا سيدي ان تعلمني ما لا اعدوه الى غيره فكتب ما زال الله عالما
تبارك و تعالى ذكره اشار عليه السلام الى المذهب الصحيح الذي لا
يجوز لاحد التجاوز عنه وهو انه تعالى كان في الازل عالما بذاته
و بانه وحده لا غيره و بالاشيا قبل وجودها كليها وجزئيها وحقايقها
المتميزة بعضها عن بعض وخواصها وآثارها تعالى الله عما يقول
الظالمون علوا كبيرا باب آخر وهو من الباب الاول
ذكر فيه ما في الباب الاول من الصفات الذاتية وعينيتها مع زيادة
وهي انه لا تشبيه ولا تركيب ولا تجزية ولا تبعيض ولا صفة
فيه جل شانه وانه مرجع جميع ما سواه علي بن ابراهيم عن محمد بن
عيسى بن عبيد عن حماد عن حريز عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر

عليهم انه قال فی صفة القديم انه واحد متاحد عن التركيب
الخارجی والذهنی والتعدد وما يتبعهما من الجسمية والتحيز و
غيرها صمد مرجع لجميع الكاينات لكون وجوده وكماله نفس ذاته
ووجوداتها وكمالاتها مستندة اليه احدی المعنی قد يراد به
انه لا يشاركه شیٔ فی وجوده ووجوبه وربوبيته وغيرها
من الصفات الذاتية والفعلية وقد يراد به انه ليس له صفات
زايدة علی ذاته فعلی الاول قوله ليس بمعانی كثيرة مختلفة تأسيس
وعلی الثانی تفسير وتاكيد يعنی ليس هو موصوفا بصفات
متعددة مختلفة زايدة عليه لتنزهه عن الاتصاف بالصفات
والاحتياج اليها ولحوق النقص به فی مرتبة ذاته ومشاركة
الغير معه فی القدم والوجود الازلی ولما علم محمد بن مسلم انه
لا يتصف بالمعانی المختلفة استعلم عن قول من اثبتها له فلذلك
قال قلت جعلت فداك يزعم قوم من اهل العراق انه يسمع
بغير الذی يبصر ويبصر بغير الذی يسمع يعنی يزعمون ان
له معنيين مختلفين ووصفين متغايرين يسمع باحدهما ويبصر
بالآخر فهو عندهم موصوف بمعان مختلفة وهذا الكلام
يحتمل وجهين احدهما انهم يزعمون انه يسمع بالاذن ويبصر
بالعين كالانسان وثانيهما انهم يزعمون ان سمعه وبصره ادراكا
قايمان به من غير آلة قال فقال كذبوا علی الله ويوم القيمة
تری الذين كذبوا علی الله وجوههم مسودة والحدوا حيث
عدلوا عن منهج الصواب فی معرفة الصانع وشبهوا حيث اجروا
عليه احكام الخلق وقد روی عن رسول الله صلی الله عليه
واله قال قال الله جل جلاله ما آمن بی من شبهنی بخلقی
تعالی الله عن ذلك انه سميع بصير يسمع بما يبصر ويبصر بما[2]
به يسمع يعنی يسمع ويبصر بنفس ذاته الحقة المجردة عن شايبة

[2] يسمع ای يسمع بما به يبصر و يبصر بما به

التكثر

التكثر والتوصيف وهذا الجواب دافع لكلا الاحتمالين ولكن
لما فهم ابن مسلم من قوله عليه السلم شبهوا انه اجاب عن سؤاله
علی الاحتمال الاول وحكم بان ذلك يوجب تشبيهه تعالی بخلقه
فی الجسمية والافتقار الی الآلة اعاد السؤال لبيان ان المراد هو الاحتمال
الثانی فلذلك قال قلت يزعمون انه بصير علی ما يعقلونه
ای يزعمون انه بصير علی الوجه الذی يزعم يعقلونه من معنی البصر وهو
الذی يعبر عنه بالفارسية بديدن ويعقلون الواجب بهذا الوجه
ويقولون لا معنی للبصر غير هذا الوجه المعنی وهذا المعنی
امر متحقق ثابت له قايم به بلا آلة العين ويزعمون انه سميع علی
مثل هذا الوجه قال فقال تعالی الله انما يعقل ما يعقل علی البناء للمفعول
ای انما يعقل بهذا الوجه ايضا ما كان بصفة المخلوق وليس
الله كذلك ای بصفة المخلوق فتعقله بهذا الوجه ايضا تشبيه
له بخلقه وفی بعض النسخ علی ما يفعلونه وانما يفعل بالفاء والعين المهملة بعدها
يعنی يزعمون انه بصير علی نحو ما يفعلونه ويوجدونه من الادراك
البصری الذی يقوم بهم فمعنی انه تعالی بصير انه يوجد الادراك الذی
يقوم به فيكون البصير من الصفات الفعلية كما قيل مثل ذلك فی العلم و
تقرير الجواب واضح علی بن ابرهيم عن ابيه عن العباس بن عمرو عن
هشام بن الحكم قال فی حديث الزنديق الذی سال اباعبد الله عليه السلم
انه قال اتقول انه سميع بصير توهم انه يقول هو سميع بصير
بالآلتين المعروفتين وقصده من هذا السؤال هو حمله عليه السلم علی
الاقرار به ليرد عليه انه شبيه بالخلق فكما انه لا يحتاج الی الموجب
كذلك الخلق لا يحتاجون الی الموجب فلا يثبت وجود الصانع لهم
فقال ابو عبد الله عليه السلم لدفع ذلك التوهم وارشاده الی الحق الصريح
والقول الصحيح هو سميع بصير سميع بغير جارحة وبصير بغير آلة
لتنزهه عن الاحوال البشرية والعوارض البدنية واللواحق الجسمانية

بل يسمع بنفسه ويبصر بنفسه ولدفع ما عسى ان يتوهم من اضافة
النفس اليه انه شئ والنفس شئ آخر قال وليس قولي انه سميع
بنفسه انه شئ والنفس شئ آخر وهو يسمع بذلك الشئ الآخر
كالانسان ولكني اردت عبارة عن نفسي اذ كنت مسؤلا وافهاما لك
اي اردت افهاما لك اذ كنت سائلا الخبير العارف اذا سئل عن البسيط
الصرف لابد له من الاتيان بعبارات مناسبة لتفهم السائل جاذبة له
الى الطريق الحق ولكن لما كانت العبارات مغشاة بغايات خيالية و
مشعرة بتركيب واجزاء عقلية او خارجية يتنزه ذات ذلك البسيط
عنها وجب عليه جذب السائل عما يفيده ظاهر العبارة وهدايته الى
ما هو المقصود منها فلذلك نبهه عليه السلام على براءة الحق عما يفيده
ظاهر العبارة او الكلام المذكور وارشده الى ما هو المقصود منه
بقوله فاقول انه يسمع بكله لا ببعضه كما يفهم من ظاهر الكلام
المذكور ولما كان لفظ الكل ايضا مشعرا بالتركيب دفعه بقوله ليس
ان كله له بعض يسمع هو بجميع اجزائه او ببعضها لان الكل
لنا بعض تعليل للنفي يعني ان الكل لنا له بعض فان الانسان مركب من
اجزاء خارجية هي الاعضاء والجوارح والنفس ومن اجزاء ذهنية
هي الجنس والفصل فلو كان كله له بعض وقع التشابه بيننا وبينه و
ليس كمثله شئ ويحتمل ان يكون تعليلا للنفي يعني لا يتوهم ان كله
له بعض لاجل ان الكل المعروف لنا له بعض لان الكل فينا عبارة
عن مجموع الاجزاء والكل فيه عبارة عن ذاته المقدسة المنزهة
عن انحاء التركيب والتعدد ولكني اردت افهامك بما يناسبك
والتعبير عن نفسي فوقع توهم التركيب في العبارة لا في المقصود
منها وليس مرجعي في ذلك كله اي في قولي يسمع بنفسه ويسمع
بكله الا انه السميع البصير لانكشاف المسموعات والمبصرات
على اكمل وجه عند ذاته المجردة عن شوائب التكثر العالم الخبير

تفسير

تفسير للسميع البصير وتوضيح لما هو المقصود منهما بلا اختلاف
الذات بالتركيب والتجزية والتبعيض ولا اختلاف المعنى اي
ولا اختلاف الصفات فان صفاته عين ذاته فان ذاته علم باعتبار
حضور المعلومات وسمع وبصر باعتبار ظهور المسموعات والمبصرات
وكذلك البواقي وهذا هو التوحيد المطلق الذي هو عبارة عن
نفي الاختلاف والتعدد والتكثر بحسب الذات والصفات على الاطلاق
وقد مر شرح هذا الحديث في باب اطلاق القول بانه شئ باب
الارادة انها من صفات الفعل الظاهر ان باب الارادة مبتدأ و
انها خبره ويحتمل ان يكون باب الارادة خبر مبتدأ محذوف و
انها بدل الارادة وسائر صفات الفعل عطف على الارادة و
هو رحمه الله يذكر في هذا الباب ضابطة للفرق بين صفات الفعل
وصفات الذات محمد بن يحيى العطار عن احمد بن محمد بن عيسى الاشعري
عن الحسين بن سعيد الاهوازي عن النضر بن سويد عن عاصم بن
حميد عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت لم يزل الله تعالى مريدا قال
ان المريد لا يكون الا لمراد معه فلو كانت ارادته ازلية كان مراده
ايضا ازليا فلزم ان يكون معه غيره في الازل وهو باطل لم يزل الله
عالما قادرا ثم اراد فالارادة من صفات الفعل التي يصح سلبها عنه
في الازل ولا يلزم منه نقص لا من صفات الذات المعتبرة له في
الازل مثل العلم والقدرة فان نفيهما عنه يوجب النقص وهو الجهل و
العجز وثبوتهما له لا يوجب وجود المعلوم والمقدور معه في الازل
لا يقال قوله ثم اراد دل على اتصافه بارادة حادثة كما هو مذهب
طايفة من المعتزلة وهو باطل لاستحالة اتصافه بالحوادث لانا نقول
المراد بالارادة الحادثة نفس الايجاد والاحداث كما ينطق به الحديث
الآتي لا يقال تخصيص الايجاد بوقت دون وقت لا بد له من مخصص
والمخصص هو الارادة فلو كانت الارادة نفس الايجاد لانا لانم

ان المخصص هو الارادة بل هو الداعي اعنى العلم بالنفع والمصلحة فى
الايجاد فى هذا الوقت دون غيره وفى هذا الحديث دلالة واضحة
على ان الارادة غير العلم والقدرة كما هو مذهب الاشاعرة خلافا
للمحققين منهم المحقق الطوسى رحمه الله فانهم ذهبوا الى ان الارادة
هى الداعى يعنى العلم بالنفع والمصالح ويمكن ان يقال الارادة يطلق على
معنيين كما صرح به بعض الحكماء الالهيين احدهما الارادة الحادثة
وهى التى فسرت فى الحديث بانها نفس الايجاد واحداث الفعل وثانيهما
الارادة التى هى من الصفات الذاتية التى لا تتصف الذات بنقيضها
ازلا وابدا وهى التى وقع النزاع فيها فذهب جماعة منهم المحقق
الى انها نفس علمه الحق بالمصالح والخيرات وعين ذاته الاحدية
وذهب الاشاعرة الى انها صفة غير العلم محمد بن ابى عبد الله
عن محمد بن اسمعيل عن الحسين بن الحسن عن بكر بن صالح عن
الحسن بن الجهم عن بكير بن اعين قال قلت لابى عبد الله عليه السلام
علم الله ومشيته هما مختلفان او متفقان فقال العلم ليس هو المشية
الظاهر بالنظر الى عنوان الباب وآخر الحديث ان المراد بهذه
المشية الارادة الحادثة التى هى نفس الايجاد لا الارادة القديمة
بكل خير التى هى عين ذاته وعين علمه بالخيرات عند المحققين
والمغايرة بين الارادة الحادثة والعلم ظاهرة لان الارادة الحادثة
من الصفات الفعلية والعلم من الصفات الذاتية ثم اشار الى
توضيح الفرق بمثال هو بمنزلة التعليل له فقال الا ترى انك
تقول سافعل كذا ان شاء الله ولا تقول سافعل كذا ان علم الله ولو
كانت المشية بمعنى العلم لصح هذا القول كما صح ذلك ولما لم يصح علم
انها غيره اما الملازمة فظاهرة واما صحة ذلك القول فلانه لا
خلاف فيها ولان قولك ان شاء الله دل على علم تعلق مشيته بمعنى
الايجاد بتوسطك بالفعل المذكور بعد والا لكان ذلك الفعل واقعا

موجودا وهو خلاف الفرض وانت فى تعلقها به فى الاستقبال شاك
غير عالم به وهذا معنى صحيح ولو قلت يدل ذلك ان علم الله
دل هذا القول على عدم تعلق علمه بذلك الفعل فى الحال وعلى شكك
فى تعلقه به فى الاستقبال وكل هذا باطل لانك تعلم انه لا يعزب
عنه مثقال ذرة ازلا وابدا والى ما ذكرنا اشار بقوله فقولك
ان شاء الله دليل على انه لم يشأ اى لم يشأ ذلك الفعل المطلوب لك
بعد ووجه الدلالة انه لو شاءه لكان موجودا لامتناع تخلف
متعلق مشيته عنها وليس كذلك والى هذا الوجه اشار بقوله
فاذا شاء كان الذى شاء كما شاء فالفاء للتعليل وبيان لدلالة
ان شاء الله على ما مر ويحتمل ان يكون هذا الكلام اشارة الى شئ آخر
دل عليه ان شاء الله وهو ان ان شاء الله دل على انه اذا شاء فى الاستقبال لم يشأ بعد وعلى انه صح
وجد ما شاءه كما شاء من غير ان يتخلف عن مشيته بنحو من الانحاء
ومثل هذا المعنى الذى دل عليه ان شاء الله لا يجرى فى علم الله فلا
يجوز استعمال ان علم الله بدلا عنه فعلم المغايرة بين العلم والمشية
وعلم الله سابق المشية يحتمل نصب المشية على المفعولية وجرها
بالاضافة من باب اضافة الصفة الى المفعول فعلى الاول سابق ماض الصفة صح
معلوم من المسابقة وعلى الثانى اسم فاعل من السبق وفى بعض
النسخ المصححة المعتبرة السابق المشية بنصب المشية على انها
مفعول اسم الفاعل المعرف باللام وفى بعضها سابق المشية
ومعنى الجميع واحد وهو ان علم الله تعالى سابق على مشيته و
ارادته التى هى الايجاد فليست مشيته المتاخرة نفس علمه المتقدم
عليها وهذا الكلام كالتاكيد لما فهم من الكلام السابق او كا
لنتيجة له او دليل آخر على ان مشيته غير علمه فان قلت هل يجوز
ان يراد بالمشية فى السؤال والجواب الارادة التى هى ذاته المتعلقة عين صح
بكل خير ومصالح الامم لا قلت الظاهر لا لان هذه الارادة هى

عين علمه بكل خير عند المحققين لا صفة زايدة عليه ولان ارادة
هذه الارادة لا تعافق ظاهر قوله ان شاء الله دليل على انه لم يشأ
اذ معناه حتى سافعل كذا ان كان هذا الفعل من الخيرات التي تعلقت ارادته
الذاتية بانها خير وعدم وجود هذا الفعل في زمان التكلم لا يدل على
انه لم يتعلق ارادته الذاتية بانه خير من الخيرات وانما يدل ذلك
على انه لم يتعلق به الارادة الحادثة التي هي عين الايجاد وكذا
لا توافق ظاهر قوله وعلم الله سابق المشية لان سبق علمه تعالى على
المشية بهذا المعنى غير ظاهر بل غير متصور احمد بن ادريس عن
محمد بن عبد الجبار عن صفوان بن يحيى قال قلت لابي الحسن عليه السلام
اخبرني عن الارادة من الله ومن الخلق سال عن الفرق بين
ارادة الله وارادة الخلق وطلب معرفة حقيقتها قال فقال الارادة
من الخلق الضمير اي تصور الفعل وتوجه الذهن اليه وما يبدو
لهم بعد ذلك من الفعل من صلة لبيد ولا بيان لما لان الفعل هو
المراد دون الارادة اللهم الا ان يراد بالفعل مقدمات الارادة مثل
تصور النفع والاذعان به والشوق اليه والعزم له وتحريك القدرة
الى تحصيل الفعل المراد والحاصل ان ارادة الخلق عبارة عن تصور
الفعل ثم تصور النفع سواء كان النفع عقليا او خياليا او عينيا و
دنيويا او اخرويا ثم التصديق بترتب ذلك النفع على ذلك الفعل
والاذعان به اذعانا جازما او غير جازم ثم الشوق اليه ثم العزم
الراسخ المحرك للقوة والقدرة المحركة للعضو الى تحصيل الفعل على
ما ينبغي فالفعل يصدر عن الخلق من هذه المبادي المترتبة التي هي
عبارة عن ارادتهم التامة المستتبعة له واما من الله فارادته احداثه
لا غير ذلك يعني ان ارادته بسيطة وهي احداث الفعل وايجاده على
وجه يوافق القضاء الاصلي ويطابق العلم الازلي من الكمال والمقدار
والخواص والاثار لا مركبة من الامور المذكورة في ارادة الخلق

الحقة صح

ولا

ولا شيء منها لانه لا يروّي اي لا يفعل باستعمال الروية يقال رويت
في الامر تروية اي نظرت فيه ولم اتعجل والاسم الروية بفتح
الراء وكسر الواو وتشديد الياء ولا يهم اي لا يقصد من هم الشيء
يهم بالضم اذا قصده والاسم الهمة ولا يتفكر ليعلم حسنه وقبحه
والحاصل انه لا ينظر الى الفعل ليعلم نفعه ووجه حسنه ولا يهمه
بالشوق والعزم المتاكد ولا يتفكر ولا يتامل فيه ليعرف حسن
عاقبته لتنزهه وتقدسه عن استعمال الراي واجالة الهمة وتحريك
الشوق والعزم وارتكاب التعمق في الامور والتفكر في امر عاقبتها
وهذه الصفات منفية عنه لانها من لواحق النفوس البشرية و
توابع الجهل ونقصان العلم وهو سبحانه منزه عن جميع ذلك ووصفات
الخلق لاحتياجهم في تحصيل مقاصدهم وتكميل افعالهم على وفق
مطالبهم الى حركات فكرية وهمة نفسانية واشواق روحانية
والات بدنية بحيث لو فقدت احدها بقوا متحيرين حاهلين
لا يجدون الى وجه الصواب دليلا ولا الى طريق الفعل سبيلا
فارادة الله الفعل اي الايجاد والاحداث لا غير ذلك من الضمير
المشتمل على المعاني المذكورة والفاء للتفريع لان مدخولها نتيجة للمقدمة
السابقة ثم اشار الى كيفية ايجاده للاشياء وتنزهه عن صفات الخلق
تاكيدا لما سبق بقوله يقول له اي لما اراد وجوده لعلمه بما فيه من
المصلحة كن فيكون قوله كن اشارة الى حكمه وقدرته الازلية و
وجوب الصدور عنه تمام مشيته وقوله فيكون اشارة الى وجوده
ودل على اللزوم وعدم التاخر بالفاء المقتضية للتعقيب بلا مهلة
بلا لفظ ولا نطق بلسان اي يقول ذلك بلا صوت يقرع ولا نطق
يسمع لان اللفظ والنطق واللسان من خواص الخلق المنزه قدسه
عنها وينبغي ان يعلم ان اطلاق القول عليه كاطلاق الكلام فاما اللفظ
والنطق فلانا عبارة عن اخراج الحروف عن الالة المعدة لها وهي

الشك والشبهة وغيرهما كما لا يصدق في حقه تعالى لعدم الآلة هناك
والشارع لم يأذن في اطلاقهما عليه لان دلالتهما على الآلة المذكورة
اقوى من دلالة العقل والكلام عليها ولا همة الهمة ملكة تحت
الشجاعة وهي العزم الجازم المتأكد في تحصيل الانسان ما ينبغي
ان يحصله من معرفة الامور واختيارها والنظر في مصادرها
ومواردها وتحديق البصيرة نحو الامور المعقولة وارسال القوى
والخيال وسائر الحواس نحو المعاني والصور المحسوسة المعينة
لدرك المقاصد والمطالب مع التألم والهم والغم بسبب فقدها و
الله سبحانه منزه عن هذه الامور ولا تفكر لان التفكر عبارة
عن حركة القوة المفكرة في طريق مبادي المطالب والانفعال و
الانتقال من ضمير الى ضمير ثم الرجوع منها الى تلك المطالب
وهي من خواص الانسان وايضا غاية التفكر تحصيل المجهولات و
الجهل على الله تعالى محال ولا كيف لذلك اي لاحداثه وايجاده
الذي هو من صفاته الفعلية كما لا كيف له اي لله تعالى وانما الكيفيات
للممكنات الموجودة لا لايجادها ولا لموجدها الواجب على الاطلاق
علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن عمر بن اذينة عن ابي
عبد الله عليه السلام قال خلق الله المشية بنفسها ثم خلق الاشياء بالمشية
بعد ما عرفت ان المراد بالمشية الارادة الحادثة وان المراد با
لارادة الحادثة الاحداث والايجاد عرفت ان يكون المراد
هنا ان الله تعالى خلق مهية الايجاد بنفسها من غير افاضة الوجود
عليها بتعلق الجعل على نفس تلك المهية اولا ثم خلق الاشياء بتلك
المهية بسبب افاضة الوجود عليها وجعلها متعلقة بتلك الاشياء
ومربوطة بها فالمشية وخلقها من صفاته الفعلية او ان الله تعالى
خلق المشية والايجاد يعني قدرها تقديرا صالحا لنظام الكل بل
لنظام كل شيء ثم خلق الاشياء بتلك المشية المقدرة في الازل على ما

يقتضيه

يقتضيه التقدير الازلي فالمشية من صفاته الفعلية وخلقها يعني تقديرها
دونها من صفاته الذاتية الازلية وقال سيد المحققين رحمه الله
المراد بالمشية هنا ارادة المخلوقين والمراد انه تعالى خلق ارادتهم
بنفسها لا بمشية اخرى مباينة لها اذ قد عرفت ان الروية والهمة
والشوق المتأكد التي منها تتقوم حقيقة المشية انما يكون لاولي الاختيار
من المخلوقات والخالق سبحانه متقدس عن ذلك ثم خلق الاشياء
يعني افاعيلهم المترتب وجودها على تلك المشية بتلك المشية و
بذلك تنحل شبهة المتشككين انه لو كانت افعال العباد مسبوقة
بارادتهم واختيارهم سبقا بالذات لكانت الارادة ايضا مسبوقة
بارادة اخرى وكان تسلسل الارادات متماديا الى ما لا نهاية
له عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد البرقي عن محمد بن عيسى عن
المشرقي ضبطه بعض الاصحاب بفتح الميم والشين المعجمة قبل الراء
والقاف بعدها نسبة الى مشارف الشام قرى بقرب المدن وقيل
قرى بين بلاد الريف وجزيرة العرب تدنو من الريف قيل لها
ذلك لانها اشرفت على السواد والضبط بالقاف تصحيف وهو
هاشم وقيل هشام بن ابراهيم العباسي روى عن الرضا عليه السلام
وفي كتاب الرجال في اصحاب الرضا عليه السلام ابراهيم بن هاشم العباسي
حمزة بن المرتفع بدل عن المشرقي هكذا في النسخ التي رأيناها وقال
بعض الاصحاب هذا من تحريفات الناسخين والصحيح عن حمزة بن
الربيع كما في كتاب التوحيد للصدوق رحمه الله وهو حمزة بن
الربيع المصلوب على التشيع عن بعض اصحابنا في كتاب التوحيد
عمن ذكره قال كنت في مجلس ابي جعفر عليه السلام اذ دخل عليه عمرو
بن عبيد فقال له جعلت فداك قول الله تعالى ومن يحلل عليه
غضبي فقد هوى ما ذلك الغضب كما في الغضب عبارة عن ثوران
النفس وحركة قوتها الغضبية عن تصور المؤذي والضار

لارادة مقاومته ودفعه وهو يوجب ثوران دم القلب وتحرك
النفس من حال الى حال لارادة الانتقام وايقاع السوء والعقاب
بالمغضوب عليه وكان ذلك من خواص المخلوق القابل للانفعال
والتغير من حال الى حال اشكل ذلك على السائل فسال عن المقصود
منه فقال ابو جعفر عليه السلام هو العقاب اى عقاب العاصى و
عذاب المخالف لاوامره ونواهيه مجازا من باب اطلاق السبب على
المسبب والاثر على المؤثر وعلى هذا المراد برحمته التى هى فى الاصل
رقة القلب اثابة المطيع والاحسان اليه بالانعام والاكرام و
قد فسر رحمته وغضبه بهذا الوجه جماعة من المتكلمين وقال
بعضهم المراد بهما ارادة العقوبة والاثابة ولعل هذا القول يعود
الى الاول لما عرفت من ان ارادته عبارة عن الاحداث والايجاد
وبعض العامة حملها على الارادة الازلية التى هى العلم بعقوبة
العاصى واثابة المطيع ويلزمه العقوبة والاثابة ولذلك قال
الرحمة والغضب من صفاته الذاتية وهما على ما ذكره عليه السلام من
الصفات الفعلية ولما اشار عليه السلام الى المقصود من الغضب
اشار الى عدم جواز حمله فيه جل شانه على المعنى المعروف
فى الخلق بقوله يا عمرو انه من زعم ان الله قد زال من شئ الى
شئ وانتقل من حال الى حال باى وجه واى سبب كان فقد و
صفه صفة مخلوق ومن وصفه بصفة مخلوق فقد اشرك
به واقر باله سواه وقوله صفة مخلوق اما مفعول مطلق او
منصوب بنزع الخافض وان الله تعالى عطف على قوله انه من
زعم لا يستفزه شئ فيغيره اى لا يستخفه ولا يفزعه شئ ولا
يزعجه ولا يطيره امر فيغيره من حال الى حال ومن وصف الى
وصف لان ذلك من لواحق الامكان القابل للانفعال من الغير
وقدس الحق منزه عنها على بن ابرهيم عن ابيه عن العباس بن

عمرو

عمرو عن هشام بن الحكم فى حديث الزنديق الذى سال ابا عبد الله عليه السلام
فكان من سؤاله ان قال له فله رضا وسخط غرضه من هذا السؤال
اما الاستعلام او الالزام بتشبيهه بالخلق فقال ابو عبد الله عليه السلام
نعم ولكن ليس ذلك على ما يوجد من المخلوقين اى ليس رضاه
وسخطه على المعنى الذى يوجد منهم وذلك ان الرضا من الخلق
حال تدخل عليه فتنقله من حال الى حال فى كتاب التوحيد للصدوق
رحمه الله وذلك ان الرضا والسخط دخال يدخل عليه فينقله
من حال الى حال وما ذكره عليه السلام من ان الرضا حال او دخال مصرح
به فى الحكمة العملية ومبدؤه تصديق احد بما يوافقه ويلائمه
عند تصور كونه موافقا وملائما له فاذعانه بان ما قضاه الله
تعالى وقدره حق موافق للمصلحة وان لم يعلم وجهها فانه اذا حصل
له هذا التصديق والاذعان حصولا لا يعارضه الوهم والخيال ينفعل
قلبه ويدخل فيه حالة راسخة وهيئة ثابتة فتنقله من حال
الاهتزاز والاضطراب الى وصف الاطمينان والانقياد وهو
يتلقى ما يرد عليه بالقبول ويرضى به وان كان امرا مستبشعا فى بادى
النظر وقد اشار عليه السلام الى تعليل ان رضا المخلوق حال مذكورة
وان ذلك يلائمه ويلائم ذاته وحقيقته بقوله لان المخلوق اجوف
اى ذا جوف له مقدار بحسب البطون كالجسم او خالى الداخل
الذى فيه القلب وجوف الانسان وغيره بطنه معتمل اعتمل اضطرب
فى العمل لعل المراد انه فى صنعه اضطرابا لبنا خلقته على مواد شتى
متقاضية للافتراق او المراد انه فى عمل نفسه وادراكاته و
تحصيل كيفياته النفسانية اضطرابا وانتقالا من حال الى حال مركب من
اجزاء متباينة فى الحقيقة متخالفة فى الصورة والكيفية او من ذات
وصفات ومن ثم قيل كل ممكن وان كان بسيطا فهو مزدوج بالذات
والوجود والصفات للاشيا فيه مدخل يحتمل وجهين احدهما ان

يراد بالأشياء الإدراكات والكيفيات النفسانية مثل الرضا والسخط و
غيرهما يعني أن حصول هذه الأشياء له بطريق دخولها فيه وتغييره
من حال إلى حال ولا ينافيه ذلك لأن وضعه وتركيبه على التغيير
والانقلاب وثانيهما أن يراد أن الأشياء المتغايرة في الصورة
والكيفية التي يقتضي كل واحد منها تغيير الآخر وانكساره مدخلة
في تحقق حقيقته وإذا كان كذلك فدخول الحالات والكيفيات فيه
وتحريكه من حال إلى حال لا ينافي حقيقته وذاته وخالقنا لا
مدخل للأشياء فيه بأحد الوجهين المذكورين لأنه واحد لا تركيب
فيه أصلا لا ذهنا ولا خارجا وهذا معنى الواحد كما عرفت آنفا
واحدي الذات ليس وجوده زائدا على ذاته والعطف دل على المغايرة
ويحتمل التفسير أيضا ويؤيده ترك العطف في كتاب التوحيد
للصدوق رحمه الله حيث قال فيه لأنه واحد أحدي الذات
واحدي المعنى ليست له صفات متكثرة متغايرة زائدة على
ذاته ففي الأول إشارة إلى نفي الكثرة قبل الذات لعدم تركبه
من الأجزاء وفي الثاني إشارة إلى نفي الكثرة في مرتبة الذات لكون
وجوده عين ذاته وفي الثالث إشارة إلى نفي الكثرة بعد مرتبة الذات لكون صح
صفاته عين ذاته فهو الواحد المطلق الحق من كل جهة فرضاه
ثوابه للمطيع وسخطه عقابه للعاصي وقيل رضاه إرادة
ثوابه وسخطه إرادة عقابه وقال بعض العامة رضاه علمه
بطاعة العبد وسخطه علمه بعصيانه من غير شيء يداخله فيهيجه
أي يثيره ويحركه من هاجه الشيء أو من هيجه إذا أثاره و
ينقله من حال إلى حال لأن ذلك من صفة المخلوقين العاجزين
المحتاجين في ذواتهم إلى أجزاء وفي وجوداتهم إلى موجد وفي
كمالاتهم إلى المداخلة والانفعالات وأما الله الخالق القادر الغني
المطلق فهو منزه عن جميع ذلك ومتقدس عن التغير والانفعال
والانتقال من حال إلى حال والحاصل أنه إذا نسب الرضا و

السخط

والسخط والحب والبغض والموالاة والمعاداة إلى الله سبحانه وجب تأويلها
وصرفها إلى معنى يصح في حقه لأن نسبة معانيها المعروفة فينا
إليه غير صحيحة إذ الرضا فينا حالة للنفس توجب تغيرها ورقة
انبساطها لإيصال النفع إلى الغير أو الانقياد لحكمه والسخط حالة
أخرى توجب تغيرها وانقباضها وتحركها إلى إيقاع الشر به أو
الإعراض عنه والمحبة حالة لها توجب ميلها إليه أو نفس هذا
الميل والبغض حالة لها توجب الإعراض عنه وإيصال الضرر
إليه وقريب منهما الموالاة والمعاداة وكل ذلك عليه سبحانه محال فوجب
التأويل والتأويل أن الرضا والمحبة والموالاة بمعنى الإثابة و
الإحسان وإيصال النفع وأضدادها بمعنى العقوبة وعدم الإحسان
إما على سبيل الاشتراك أو على سبيل التجوز عدة من أصحابنا عن
أحمد بن محمد بن خالد عن أبيه عن ابن أبي عمير عن ابن أذينة
عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال المشيئة محدثة
قد عرفت مما ذكر أن المراد بالمشيئة الإرادة الحادثة أعني إيجاد الشيء
وإحداثه فهي من الصفات الفعلية وللتمييز بين الصفات الذاتية والصفات
الفعلية طريقان أحدهما أن كل صفة توجد فيه سبحانه دون نقيضها فهي
من الصفات الذاتية وكل صفة توجد فيه مع نقيضها فهي من الصفات
الفعلية وثانيهما أن كل صفة لا يجوز أن تتعلق بها قدرته وإرادته
فهي من صفات الذات وكل صفة يجوز أن تتعلق بها قدرته وإرادته
فهي من صفات الفعل والمصنف أشار إلى الأول بقوله جملة القول في
صفات الذات وصفات الفعل أن كل شيئين وصفت الله بهما وكانا جميعا في
الوجود فذلك صفة فعل قوله جملة القول مبتدأ وقوله في صفات
الذات متعلق بالقول أو بالجملة وقوله أن مع اسمه وخبره خبر المبتدأ
وقوله وصفت الله بهما صفة لشيئين وقوله وكانا جملة حالية وقوله
فذلك خبر أن وإدخال الفاء باعتبار أن اسم أن مشتمل على معنى الشرط

وتوحيد اسم الاشارة باعتبار انه اشارة الى لفظ كل والحاصل ان كل
شيئين متضادين وصفت الله تعالى بهما وهما في الوجود فهما من صفات
الفعل كالمحبة والبغض فانه يقال احب من اطاعه وابغض من عصاه
وكلاهما موجود فالحب والبغض من صفات الفعل لا من صفات
الذات لانه لا يجوز وصفه تعالى بصفات الذات وبضدها فلا يجوز
ان يقال مثلا هو عالم وجاهل وقادر وعاجز وتفسير هذه الجملة
اختلف العلماء في ان هذه الجملة وتفسيرها من كلام المصنف او من
جملة الحديث فذهب بعض الافاضل الى انهما من تتمة الحديث كما يقتضيه
السوق ولا صارف هناك يوجب حملهما على انهما من كلام المصنف
وقال السيد المحقق الداماد والفاضل تلميذه الاسترابادي
انهما من كلام المصنف فان احاديث هذا الباب مذكورة في كتاب
التوحيد للصدوق رحمه الله وليس فيه جملة القول الى آخره
بل فيه بيان المعيار المميز بين صفات الذات وصفات الفعل بوجه
قريب من كلام المصنف انك تثبت في الوجود ما يريد وما
لا يريد ما يرضاه وما يسخطه وما يحب وما يبغض وقد عرفت
معنى رضاه وسخطه وحبه وبغضه قبل ذلك توضيح المقصود
ان الشئ على خمسة اقسام لانه اما خير محض او خير غالب او شر
محض او شر غالب او خير وشر على السواء وهو تعالى يريد
الاولين بالذات من حيث انهما خير وارادته الشر التابع للثاني
انما هي بالعرض من جهة انه تابع للخير الغالب لا بما هو شر ولا
يريد الثلثة الاخيرة اصلا لا بالذات ولا بالعرض ومن ثم انحصر
فعله تعالى في الخير المطلق والخير الغالب على الشر فلو كانت الارادة
من صفات الذات مثل العلم والقدرة كان ما لا يريد ناقضا لتلك
الصفة اي صفة الارادة وذلك لان ما يريد على تقدير كون
الارادة من صفات الذات معناه انه يريد جميع الاشياء ولا

يريد

يريد معناه انه لا يريد بعضها وهو نقيض لما يريد ضرورة ان الايجاب
الكلي يناقضه السلب الجزئي ولو كان ما يحب من صفات الذات كان
ما يبغض ناقضا لتلك الصفة اي صفة المحبة لمثل ما عرفت الا
ترى انا لا نجد في الوجود ما لا يعلم وما لا يقدر عليه اوضح بذلك
ان كل واحد من الارادة والمحبة ليست من صفات الذات مثل العلم
والقدرة فان العلم والقدرة لما كانا من صفات الذات كانا متعلقين بكل
ما يدخل في الوجود ولا يجوز نفيهما بالنسبة الى بعض وان كان شرا مطلقا
فانه تعالى عالم بالشرور بالذات كما انه عالم بالخيرات بخلاف الارادة
والمحبة فانا نجد في الوجود ما لا يتعلقان به كالشرور والقبائح و
انما يتعلق به نقيضهما وكذلك صفات ذاته الازلي الازلي صفة
للذات والتذكير باعتبار المعنى او صفة للصفات والتذكير باعتبار
الوصف لسنا نصفه بقدرة وعجز لان العجز نقص ينشاء من عدم
القدرة او من انتهائها قبل التعلق بجميع المقدورات وذلك عليه جل
شانه مح وذلة فيه حذف بقرينة المقام اي لسنا نصفه بعزة
وذلة لان الكلام في عدم جواز وصفه بصفة ذاتية وضدها
ويحتمل ان يكون الذلة مثل العجز ضدا للقدرة فان قلت تفسير هذه
الجملة دل على امرين كل واحد منهما خلاف ما هو المعروف عند
المحققين الاول ان الارادة ليست من الصفات الذاتية والثاني ان
الارادة غير العلم لان علمه تعالى متعلق بالشرور بالذات وارادته
غير متعلقة بها فلزم من ذلك ان الارادة غير العلم قلت المراد
بالارادة في هذا الباب الارادة الحادثة التي هي وراء الصفات الذاتية
ووراء الذات اعني الايجاد والاحداث كما مر في حديث صفوان واما
الارادة القديمة التي هي من الصفات الذاتية ونفس العلم بالخيرات
عند المحققين فانها مسكوت عنها نفيا واثباتا ويجوز ان يقال يحب
من اطاعه ويبغض من عصاه ويوالي من اطاعه ويعادي من

من عصاه وانه يرضى ويسخط جواز هذا القول دل على ان
هذه الصفات صفات الفعل لما ان صفات الذات لا يجوز
اتصافه بها وبضدها ازلا وابدا فان قلت حب خير نظام الوجود
لا بمعنى ميل القلب اليه لاستحالته فيه بل بمعنى العلم به وبا
فاضته فى وقته من صفاته الذاتية التى لا تفارق الذات فى مرتبتها
قلت نعم ولكن المراد بالحب والبغض هنا نفس الفعل اعنى الاحسان
والاكرام والعقوبة والانتقام كما اشرنا اليه آنفا ويقال فى
الدعا اللهم ارض عنى ولا تسخط على وتولنى ولا تعادنى استشهادا
لما ذكر وفيه دلالة على ما قلنا من ان المراد بالحب والرضا نفس
الفعل اعنى الاحسان والاكرام دون العلم الازلى بالخيرات
وبافاضتها فى اوقاتها واشار الى الطريق الثانى للفرق بين الصفات
الذاتية والصفات الفعلية بقوله ولا يجوز ان يقال يقدر
ان يعلم ولا يقدر ان لا يعلم ولا يقدر عطف على يقدر ولا
لتاكيد النفى يعنى ان الصفات الذاتية هى التى لا يتعلق بها
القدرة بخلاف الصفات الفعلية فلا يجوز ان يقال يقدر ان
يعلم ويقدر ان لا يعلم لان العلم من صفاته الذاتية التى هى عين
ذاته فوجوده واجب بالذات وعدمه ممتنع ولا يتعلق القدرة
بشئ منهما وقس عليه حال نظايره الآتية ويقدر ان يملك
ولا يقدر ان لا يملك اى لا يجوز ان يقال يقدر ان يملك و
لا يقدر ان لا يملك لانه مالك لم يزل كما مر وكل ما كان لم
يزل لا يكون مقدورا ويقدر ان يكون عزيزا حكيما ويقدر
ان لا يكون عزيزا حكيما ويقدر ان يكون جوادا ويقدر ان
لا يكون جوادا ويقدر ان يكون غفورا ويقدر ان لا يكون
غفورا فان قلت كما لا يجوز ان يقال يقدر ان يكون جوادا
ويقدر ان لا يكون جوادا ويقدر ان يكون غفورا ويقدر ان

لا يكون غفورا كذلك لا يجوز ان يقال يقدر ان يكون مريدا
للخير مؤثرا اياه مختارا لافاضته ويقدر ان لا يكون مريدا للخير
مؤثرا اياه مختارا لافاضته ويقدر ان يكون مريدا للجود مؤثرا
اياه ويقدر ان لا يكون مريدا للجود ومؤثرا اياه ويقدر ان
يكون مريدا للمغفرة مؤثرا اياها ويقدر ان لا يكون مريدا للمغفرة
مؤثرا اياها مع ان عدم جواز هذا القول اظهر اذ مرتبة الجود
بعد مرتبة ارادته ومرتبة المغفرة بعد مرتبة ارادته وما
ذلك الا باعتبار ان ارادة الخير والجود واختيار افاضتها
من الصفات الذاتية التى ليست بمتعلقة للقدرة فالفرق
بالوجه المذكور تحكم والحق ما ذهب اليه المحققون من ان
ارادته تعالى من الصفات الذاتية الملحوظة فى مرتبة الذات
مثل العلم بل هى نفس العلم بالخيرات قلت ان اردت بالارادة
فى قولك لا يجوز ان يقال يقدر ان يكون مريدا للخير الى آخره
الارادة القديمة التى هى نفس العلم بالخيرات التى لنظام الوجود
فالامر كما ذكرت من عدم جواز هذا القول ولكن الظاهر ان
كلام المصنف ليس فى الارادة القديمة كيف وهو لا ينكر علمه تعالى
بالخيرات والظاهر انه لا يناقش تسميته بالارادة وانما كلامه
فى الارادة الحادثة كما عرفت مرارا وان اردت بها الارادة الحادثة
فعدم جواز ذلك القول ممنوع لان الارادة الحادثة مما يتعلق
به القدرة فالفرق المذكور موجه تام والله اعلم ثم اشار الى ان
الصفات الذاتية كما لا يجوز ان يتعلق بها القدرة كذلك لا يجوز ان
يتعلق بها الارادة بقوله ولا يجوز ايضا كما لا يجوز ان يقال يقدر
ان يعلم ويقدر ان لا يعلم ان يقال اراد ان يكون ربا وقديما و
عزيزا وحكيما ومالكا وعالما وقادرا واشار الى عدم جواز هذا
القول بقوله لان هذه الصفات اى الرب وما بعده من صفات

الذات وهي حاصلة في مرتبة الذات غير منفكة عنها والارادة
من صفات الفعل اى الارادة الحادثة التى هى احداث الفعل
وايجاده من صفات الفعل غير حاصلة في مرتبة الذات فلا يرد
ان الارادة ايضا من صفات ذاته الحقة لان هذه الارادة هى
الارادة القديمة التى ليس كلام المصنف فيها الا ترى انه يقال
اراد هذا ولم يرد هذا تنبيه على ان الارادة من صفات الفعل لان
معيار صفات الفعل عند المصنف كما عرفت جواز اتصافه تعالى
بها وبضدها في الوجود وقد تحقق هذا في الارادة فانه يصح ان
يقال اراد هذا الفعل لاشتماله على الخير والمصلحة ولم يرد ذلك
الفعل لاشتماله على الشر والمفسدة واذا كانت الارادة من صفات
الفعل وتلك الصفات المذكورة من صفات الذات وصفات الذات
ازلية فلا يجوز ان تتعلق بها الارادة لانها انما تتعلق بالامر الحادث
ثم اشار الى ان الصفات الذاتية عين ذاته تعالى وان المراد بها نفي اضدادها
لا اثبات صفة له بقوله وصفات الذات ينفى عنه بكل صفة منها
ضدها لم يرد ان اثبات كل صفة من هذه الصفات له مستلزم
لنفي ضدها عنه بان يكون هناك اثبات صريحا ونفي ضمنا لان
هذا الحكم اعنى كون ثبوت وصف لاحد مستلزما لنفي ضده عنه
امر ضرورى لا يحتاج الى البيان ولان ارادة هذا المعنى يوجب القول
باختلاف المعانى وقد ثبت استحالة ذلك بالعقل والنقل بل اراد
ان صفات الذات عين الذات لا زائدة عليها كما زعمه الاشاعرة
والقول بعينيتها راجع الى نفي اضدادها عنه يقال حى وعالم و
سميع وبصير المراد بالسمع هو العلم بالمسموعات لا بكل شئ و
المراد بالبصر هو العلم بالمبصرات لا بكل شئ فهما اخص من
علمه المطلق المتعلق بجميع الاشيا ومن قال بالارادة وبانها نفس
العلم بما هو خير لنظام الوجود كانت الارادة عنده اخص

من العلم المطلق وعزيز يغلب الاشيا بالايجاد والافنا ولا يغلبه شئ
فيذله وحكيم يحكم خلق الاشيا بحسن التقدير ولطف التدبير
غنى عن الغير غير مفتقر اليه مالك نافذ الحكم والقدرة لا يتوقف
شئ على صرف امره ورد حكمه حليم لا يغتره جهل جاهل ولا عصيان
عاص عدل لا يحيد في الحكم ولا يميل الى الظلم كريم يحسن من غير
استحقاق ويعطى من غير استخفاف وانما ترك العاطف في الخمسة
الاخيرة لمجرد الاختصار او للتحرز عن الاستثقال فالعلم ضده
الجهل والمراد بكونه عالما بالاشيا انه ليس جاهلا بشئ منها والقدرة
ضدها العجز والمراد بكونه قادرا انه ليس بعاجز والحيوة ضدها
الموت والمراد بكونه حيا انه ليس بميت والعزة ضدها الذلة
والمراد بكونه عزيزا انه ليس بذليل والحكمة ضدها الخطاء والمراد
بكونه حكيما انه ليس بمخطئ في التقدير والاتقان وضد الحلم العجلة والجهل
والمراد بكونه حليما انه ليس بمتسرع في المواخذة كما هو شان الجهال
وضد العدل الجور والظلم والمراد بكونه عدلا انه ليس بجاير ولا
ظالم وتغنيا الاسلوب لمجرد التفنن باب حدوث الاسما وصفاته صح
الدالة على ذاته التى هى عين ذاته على بن محمد عن صالح
بن ابى حماد عن الحسين بن يزيد عن الحسن بن على بن ابى حمزة عن ابرهيم
بن عمر عن ابى عبد الله عليه السلام قال ان الله تبارك وتعالى خلق
اسما قيل هو الله وقيل هو اسم دال على صفات ذاته جميعا و
كان هذا القايل وافق الاول لان الاسم الدال على صفاته جميعا
هو الله عندنا لمحققين ويرد عليهما ان الله من توابع هذا الاسم
المخلوق اولا كما يدل عليه هذا الحديث ويحتمل ان يراد بهذا الاسم
اسم دال على مجرد ذاته تعالى من غير ملاحظة صفة من الصفات
معه وكانه هو ويؤيده ماذكره بعض المحققين من الصوفية
من ان هو اشرف اسمائه تعالى وان يا هو اشرف الاذكار

لان هو اشارة الى ذاته من حيث هو هو وغيره من الاسماء
يعتبر معه صفات ومفهومات لها اضافة ما الى عالم الحدث
الذى هو عالم الكثرة والتفرقة حتى ان تلك المفهومات قد تكون حجبا
بينه وبين العبد وايضا اذا قلت هو الله الرحمن الرحيم الغفور الحليم
كان هو بمنزلة الذات وغيره من الاسماء بمنزلة الصفات والذات
اشرف من الصفات فهو اشرف الاسماء ويحتمل ايضا ان يراد به
العلى العظيم لدلالة الحديث الاتى عليه حيث قال عليه السلام فاول
ما اختار لنفسه العلى العظيم الا ان ذكره فى اسماء الاربعة ينافى هذا
الاحتمال ولا يستقيم الا بتكلف وهو انه مزج الاصل مع الفرع
للاشعار بالارتباط ولكمال الملائمة بينهما ويحتمل ان يكون المراد
منه اسما اخر غير معروف عندنا لانه له تعالى اسما مكنونا لا يعلمها
الا هو وخواص اوليائه كما يظهر لمن تصفح الاثار وح يراد بالاولية
المذكورة الاولية بالاضافة الى الاسماء الظاهرة لنا واما حمل الاسم
هنا على المسمى يعنى خلق مفهوما مغايرا من مفهومات الاسماء وجعل ما
بعده صفة له لدلالة على ان ذلك الاسم ليس من باب الحروف والصوت
فبعيد جدا بالحروف غير متصوت غير متصوت حال عن فاعل خلق
والجار متعلق بمتصوت يعنى خلق الله سبحانه اسما والحال انه لم يتصوت
بالحروف ولم يخرج منه حرف وصوت لتنزه قدسه عن ذلك
وباللفظ غير منطق بضم الميم وكسر الطاء من انطق بالكلام اذا تلفظ
به وبالشخص غير مجسد الجسد البدن والمجسد من اكملت خلقته
البدنية وتمت تشخصاته الجسمية وبالتشبيه غير موصوف و
باللون غير مصبوغ لاستحالة ذلك عليه سبحانه منفى عنه الاقطار
اى الابعاد لاستحالة الامتداد والجسمية عليه مبعد عنه الحدود
لامتناع لامتناع التركيب والانقطاع والانتهاء عليه محجوب
عنه حس كل متوهم لتعلق ادراك الحس بالجسم والجسمانيات

والله

والله سبحانه منزه عن الجسمية ولواحقها مستتر غير مستور اى مستتر
عن الحواس غير مستور عن القلوب الصافية او مستتر من غير
ستر يستره لان الستر العرفى انما يستر الاجسام وتوابعها فجعله
كلمة تامة اى فجعل ذلك الاسم كلمة تامة لكماله وتمامه بالذات
وعدم كونه تابعا لغيره من الاسماء الحسنى او لتمامه باعتبار كونه
اصلا ومبدءا لجميع تلك الاسماء كما ان المسمى به وهو الله تعالى مبدء
لجميع الاشياء او لتمامه فى الدلالة على ذاته الحقة من غير ملاحظة
صفة من الصفات معه وقيل لتمامه باعتبار دلالته على ذات
جامعة لجميع صفات الكمال على اربعة اجزاء معا ليس منها واحد
قبل الاخر اى جعله على اربعة اسماء باشتقاقها وانتزاعها منه و
تلك الاسماء فى مرتبة ذواتها ملحوظة معا من غير ترتب بعض على
بعض كترتب الخالق والرازق على العالم والقادر فاظهر منها ثلثة اسماء
لفاقة الخلق اليها فى تحصيل كمالهم وتكميل نظامهم فى الدنيا والاخرة
وحجب واحدا منها وهو الاسم المكنون المخزون الذى لا يعلمه الا
هو ولا ينطق به الخلق ابدا حتى الانبياء عليهم السلم وقد استاثره الله
تعالى فى علم الغيب ولم ياذن لاحد الاطلاع عليه وهذا الاسم من جملة
الاسم الاعظم الذى لا يرد سائله والاسم الاعظم كثير ففى
حديث الراهب المذكور فى مولد ابى الحسن موسى بن جعفر عليهما السلم
انه سبعة وفى باب ما اعطى الائمة عليهم السلم من اسم الله الاعظم
انه ثلثة وسبعون اسما قال ابو عبد الله عليه السلم ان اسم الله الا
عظم ثلثة وسبعون حرفا اعطى محمد صلى الله عليه واله اثنين
وسبعين حرفا وحجب عنه حرف واحد وقال ابو الحسن العسكرى
عليه السلم اسم الله الاعظم ثلثة وسبعون حرفا كان عند اصف
حرف فتكلم به فانخرقت له الارض فيما بينه وبين سبا فتناول
عرش بلقيس حتى صيره الى سليمان ثم انبسطت الارض فى

اقل من طرفة عين و عندنا منه اثنان وسبعون حرفا وحرف
عند الله مستأثر به فى علم الغيب اقول المراد بالحرف الاسم
واطلاقه عليه شايع والمراد بهذا الاسم المكنون هو هذا الحرف
الذى عند الله تعالى مستأثر به فى علم الغيب وقد سكت الناظرون
فى هذا الحديث وهم محقون فى السكوت عن امثال هذه الغوامض
الا انهم اخطئوا فى تعيين هذا الاسم المكنون فقال بعضهم
انه الها وقال بعضهم انه اللام وقال بعضهم انه الالف كنا ننقل
عنهم بعض الافاضل ولا ادرى ما يعنون بذلك فهذه الاسماء
التى ظهرت فالظاهر هو الله تبارك وتعالى اى الظاهر البالغ الى
غاية الظهور وكماله من بينها هو الله تعالى ويؤيده انه يضاف غيره
اليه ويعرف به فيقال الرحمن اسم الله ولا يقال الله اسم الرحمن
وليس المراد ان المتصف باصل الظهور هو الله لان غيره ايضا
متصف بالظهور كما قال واظهر منها ثلثة وهذا صريح بان احد هذه
الثلثة الظاهرة هو الله واما الاخران فلا نعلمهما على الخصوص ويحتمل
ان يراد بهما الرحمن الرحيم ويؤيده آخر الحديث كما سنشير اليه و
اقترانهما مع الله فى التسمية ورجوع سائر الاسماء الحسنى الى هذه
الثلثة عند التامل لان بعض تلك الاسماء دل على المجد والثناء فهو
تابع لله وبعضها دل على افاضة الخيرات الاخروية فهو تابع
للرحيم الا ان عد الرحمن الرحيم فى جملة ما يتفرع على الاركان
ينافى هذا الاحتمال ولا يستقيم الا بتكلف مذكور وكانت العبارة
كانت فى نسخة بعض الافاضل هكذا فالظاهر هو الله تبارك
وتعالى فلذلك قال يعنى ان الظاهر ما يفهم من هذا اللفظ فاحدها
ما يفهم من لفظ الله وهو آله وثانيها ما يفهم من لفظ تبارك
وهو جواد وثالثها ما يفهم من لفظ تعالى وهو احد وانت خبير
بان هذا القول من باب الرجم بالغيب وسخر لكل اسم من هذه

الوجود والخيرات الدنيوية فهو تابع للرحمن و بعضها دل على افاضة صح

الاسماء الثلثة الظاهرة اربعة اركان اعتبارا لاركان لها اما على
سبيل التخييل والتمثيل او على سبيل التحقيق باعتبار حروف
هذه الاسماء فان الحروف المكتوبة فى كل واحد من الاسماء المذكورة
اربعة وسميت حروفها اركانا باعتبار ان تمامها وقوامها انما يتحقق
بتلك الحروف ويحتمل ان يراد بالاركان كلمات تامة مشتقة من
تلك الكلمات الثلثة او من حروفها وان لم نعلمها بعينها فذلك اثنى
عشر ركنا حاصل من ضرب ثلثة فى اربعة ثم خلق لكل ركن منها
ثلثين اسما فعلا اى اسماء دالا على فعل من افعاله تعالى حتى حصل
ثلثمائة وستون اسما منسوبا اليها اى الى الاركان الاربعة بان
يقال لها اسماء الاركان او الى الاسماء الثلثة الظاهرة بتوسط
الاركان كنسبة الفرع الى الاصل ونسبة المشتق الى المشتق منه
ومن علم هذه الاسماء الثلثة واركانها الاربعة والاسماء المتعلقة
بتلك الاركان ولاحظ المناسبات المخصوصة لو دعى بهن على الجبال
لمارت بها وعلى الارض لانشقت هو الرحمن بجميع الخلق فى الدنيا
الرحيم بالمؤمنين فى الاخرة الملك فى عالم الملك والملكوت لكونه
متصرفا فيه كيف يشاء القدوس الطاهر عن النقايص والاضداد
والمنزه عن الاولاد والانداد الخالق الموجد للخلايق بلا مثال
او المقدر لهم لان الخلق جاء بمعنى التقدير ايضا البارئ الخالق بلا
همة ولا روية وقد يختص بخلق النسمة وقال فى المغرب البارئ
فى صفات الله تعالى الذى خلق الخلق بريا من التفاوت المصور
الخالق للخلق على صور مختلفة ليتعارفوا بها قال الشيخ بهاء الملة
والدين فى مفتاح الفلاح قد يظن ان هذه الاسماء الثلثة مترادفة
لانها بمعنى الايجاد والانشاء وليس كذلك بل هى امور متخالفة
لان البانى يحتاج الى تقدير فى الطول والعرض والى
ايجاد بوضع الاحجار والاخشاب على نهج خاص والى تزيين ونقش

وتصوير فهذه امور ثلثة مترتبة تصدر عنه جل شانه في
ايجاد الخلايق من كتم العدم فله سبحانه باعتبار كل منها اسم
على ذلك الترتيب الحي القيوم المدرك الدائم بلا زوال القائم
على كل شيء بالحفظ والرعاية لا تاخذه سنة ولا نوم اشارة
الى اعتبارات سلبية والسنة فتور يتقدم النوم العليم بجميع
الاشيا كليها وجزئيها قبل وجودها وبعدها الخبير بدقايقها
وحقايقها السميع العليم بالمسموعات البصير العالم بالمبصرات الحكيم
الموجد للاشيا على وفق المصالح والتقدير والمتقن لايجادها على
وفق الحكمة والتدبير العزيز الذي لا يعادله شيء ولا يغلبه احد
الجبار الذي يجبر الخلق ويقهرهم على ما ليس لهم فيه اختيار
او يجبر حالهم ويصلح نقايصهم المتكبر المتنزه عن الحاجة والنقص
العلي المتعالي على الخلق بالقدرة عليهم او المترفع عن الاشباه
والاتصاف بصفاتهم العظيم . الذي لا يدرك احد كنه جلاله
ولا يعرف نهاية كماله المقتدر الذي له اقتدار تام بحيث لا
يجري شيء في ملكه بخلاف حكمه القادر الذي ان شا فعل وان شا
لم يفعل السلام وهو مصدر معناه ذو السلامة من كل عيب
وآفة او معناه المسلم لان السلامة تنال من قبله المؤمن الذي
يصدق وعده او يصدق ظنون عباده ولا يخيب امالهم او
يؤمنهم من الظلم والجور او يؤمن من عذابه من اطاعه المهيمن
وهو الرقيب الحافظ لكل شيء او الشاهد على خلقه بما يكون منهم
من قول وفعل واصله مأامن بهمزتين من أمن قلبت الثانية
ياء كراهة اجتماعهما فصار مأيمن ثم صيرت الاولى هاء كما قالوا
هراق الماء واراقه البارئ الظاهر انه مكتوب من الناسخ الشيء
بلا مثال من النفي البديع بلا مثال سابق منه الرفيع لرفعة ذاته
وصفاته عن ذوات الممكنات وصفاتهم الجليل لجلال ذاته و

قدرته

خفة
قدرته على الاطلاق بحيث يصغر دونه كل جليل الكريم لافا
جوده بلا استحقاق الرازق لجريان رزقه على بره وفاجره المحيي
لافاضة الحيوة ابتداء وبعد الموت المميت لازالة الحيوة عن كل
ذي حيوة بلا مماسة ولا آلات الباعث لبعث الخلايق بعد الممات
واعادتهم بعد الوفاة الوارث لرجوع الاملاك اليه بعد فناء
الملاك واسترداد املاكهم ومواريثهم بعد موتهم كما قال جل
شانه لمن الملك اليوم لله الواحد القهار فهذه الاسما وما كان
من الاسما الحسنى حتى يتم ثلثمائة وستون اسما فهي نسبة لهذه
الاسما الثلثة النسبة بالكسر مصدر والحمل على سبيل المبالغة
او المصدر بمعنى المفعول وهذه الاسما الثلثة اركان لتلك الا
سما الحسنى واصول لها وحجب الاسم الواحد المكنون المخزون
بهذه الاسماء الثلثة الظاهر ان الجار متعلق بحجب والباء
للسببية يعني حجب ذلك الاسم الواحد عن الخلق بسبب ظهور
هذه الاسما الثلثة وكفايتها لهم في جميع حوايجهم والمقصود من
هذا الحديث ان جميع اسمائه تعالى مخلوقة حادثة وانه تعالى خلق
اولا اسما واحدا ثم جعل هذا الاسم اصلا لاربعة اسما وجعل
واحدا من هذه الاربعة مكنونا مخزونا عنده مستاثرا به في
علم الغيب واظهر ثلثة بين خلقه لحاجتهم اليها ثم جعل هذه الثلثة
اصلا لاثني عشر اسما وجعل كل واحد من اثني عشر اصلا لثلثين
اسما حتى بلغ العدد ثلثمائة وستين اسما فالثلثمائة وستون ترجع
الى اثنا عشر ترجع الى ثلثة والثلثة ترجع الى ذلك الواحد فذلك   واثني عشر منه
الواحد مبدء ومرجع لجميع الاسما كما ان الواحد الحق وهو سبحانه
مبدء ومرجع لجميع الاشيا والتصديق بهذا القدر واجب علينا
وكاف لما نحن بصدده من الحكم بحدوث الاسما واما تعيين
ذلك الواحد وما خرج منه بالغا ما بلغ فليس له مدخل في

اصل المطلب وهو مع ذلك خارج عن افهامنا فلو عيناه كان ذلك
رجما بالغيب وذلك قوله تعالى قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن اياما
تدعوا فله الاسماء الحسنى ذلك اما اشارة الى فاقة الخلق والمقصود
اثبات فاقتهم واما اشارة الى كون الاسماء الثلثة الظاهرة اركانا
للبواقي وفيه ايماء لطيف الى تلك الاسماء وانما لم يذكر الثالث لقصد
الاختصار او لانه اراد بالرحمن المتصف بالرحمة المطلقة الشاملة
للرحمة الدنيوية والاخروية ولعل المراد انكم ان دعوتم الله
فله اسماء حسنى تابعة له في الدلالة على الذات المقدسة والمجد و
الثناء اللايق به فادعوه بها وان دعوتم الرحمن فله اسماء حسنى تابعة
له في الدلالة على مطالبكم الدنيوية فادعوه وان دعوتم الرحيم فله بهامه
اسماء حسنى تابعة له في الدلالة على مطالبكم الاخروية فادعوه
بها والحاصل ان دعاكم ان كان راجعا الى ذكر المجد والثناء فادعوا
باسم الله وما يتبعه من الاسماء الشريفة وان كان راجعا الى طلب
الخيرات الدنيوية فادعوه باسم الرحمن وما يتبعه من الاسماء
المنيرة وان كان راجعا الى طلب الخيرات الاخروية فادعوه باسم
الرحيم وما يتبعه من الاسماء الكريمة فطريق الدعاء واسع غير ضيق
هذا ما خطر بالبال والله سبحانه اعلم بحقيقة اسمائه وبالمقصود
من كلامه وكلام وليه وللمفسرين في تفسير هذه الاية اقوال
من اراد الاطلاع عليها فليرجع الى كتبهم احمد بن ادريس عن الحسين
بن عبد الله عن محمد بن عبد الله وموسى بن عمر هو عمر بن بزيع
الكوفي وابنه موسى ثقة هذا الحديث بهذا الاسناد مذكور في كتاب
عيون اخبار الرضا عليه السلم وفيه وموسى بن جعفر والظاهر انه
موسى بن جعفر القمي الكمنداني بضم الكاف والميم وسكون النون
وكان مرتفعا في القول ضعيفا في الحديث والحسن بن علي بن عثمان في
كتاب العيون والحسن بن علي بن ابي عثمان قال العلامة الحسن بن

علي بن

علي بن ابي عثمان يلقب السجادة ويكنى ابا محمد من اصحاب ابي جعفر
الجواد عليه السلم غال ضعيف في عداد القميين وقال الكشي على
السجادة عليه لعنة الله ولعنة اللاعنين والملائكة والناس
اجمعين ولقد كان من العليائية الذين يقعون في رسول الله صلى الله
عليه وآله وليس له في الاسلام نصيب عن ابن سنان قال سألت ابا
الحسن الرضا عليه السلم هل كان الله عز وجل عارفا بنفسه قبل ان يخلق
الخلق قال نعم سؤال ابن سنان عن ذلك اما للضعف بعقيدته
في حق الباري جل شانه واما لان طايفة من الفرق المبتدعة ذهبوا
الى انه تعالى لم يكن عارفا قبل ان يخلق الخلق بنفسه وبانه وحده
لا غيره وانما عرف ذلك عند ما خلق الخلق كما مر في باب صفات
الذات فسأل عن ذلك كشفا لفساد قولهم قلت يراها ويسمعها
اي يرى نفسه ويسمعها كلاما يصدر منه كما يرى احد نانفسه
ويسمعها ويقول انا افعل كذا في وقت كذا او يطلب منها شيئا و
يقول افعل كذا قال ما كان محتاجا الى ذلك اي الى انه يراها و
يسمعها وفي ذكر الاحتياج اشارة الى امتناع ذلك فيه عز وجل
لامتناع تطرق الاحتياج الى الغني المطلق لانه لم يكن يسألها
ولا يطلب منها اي لم يكن من شانه السؤال والطلب لان السؤال
والطلب وايضا كان من نفسه نقص والنقص عليه محال وهذا دليل
على امتناع اسماعه نفسه هو نفسه ونفسه هو فهو هو يعني
له هوية مطلقة معراة عن التجزي والتكثر والتعدد فليس له
آلة النطق والسمع والابصار وهذا دليل على امتناع الاسماع والخطاب
بالمعنى المتعارف عليه واما رؤية ذاته بمعنى العلم بها فليس السؤال
عنها وفيه دلالة على جواز اطلاق النفس عليه كما في قوله تعالى
حكاية ولا اعلم ما في نفسك قال محيي الدين البغوي النفس تطلق
على الدم وعلى نفس الحيوان وعلى الذات وعلى الغيب والاول بتحليله

فحقه تعالى دالاخلاد يصح ان يراد او منه ولا اعلم ما فى نفسك
اى فى ذاتك او فى غيبك قدرته نافذة فى جميع الاشيا بحيث
لا يتابى شئ من تلك الاشيا عن نفوذها فيه فليس يحتاج ان
يسمى نفسه و يستعين باسمائه الحسنى فى نفاذ قدرته كما يحتاج
غيره لكونه ناقص القدرة الى تسميته بتلك الاسما والاستعانة
بها ولكنه اختار لنفسه اسما لغيره يدعوه بها وفيه دلالة على
ما هو المقصود بيانه فى هذا الباب من حدوث اسمائه تعالى و
على ان اسماءه تعالى توقيفية لا يجوز لاحد ان يدعوه الا بما سمى
به نفسه وقد ذكرنا تفصيل ذلك سابقا لانه اذا لم يدع
باسمه لم يعرف الضمير المنصوب راجع اليه سبحانه والفعلان مبنيا
للمفعول وهذا تعليل لاختيار الاسما والوجه فيه ظاهر لانه اذا
لم يدع باسمه الذى اختار لنفسه ووصف نفسه به لربما يدعى
بما لا يوصف به فلم يكن المعروف هو بل غيره وايضا من المعلوم
بالضرورة ان معرفة الاسم وشهرته سبب لمعرفة المسمى بذلك
الاسم وشهرته فعدم اسمائه تعالى سبب لعدم معرفته وقد معرفته صح
كان المقصود الاصلى فى ايجاد الخلق هو معرفتهم اياه وجعل التعليل
تعليلا لقوله يدعوه بها وارجاع الضمير المنصوب الى الغير وبناء
الفعلين للفاعل بعيد جدا وان كان المآل واحدا للزوم تفكيك
الضمير فى قوله باسمه وحذف ضمير المفعول فى الفعلين مع الغنا
عنه بما ذكر فاول ما اختار لنفسه العلى العظيم الظاهر انه الاول
على الاطلاق فهو اذن ذلك الاسم المذكور فى الحديث السابق الذى
هو الاصل للجميع ويحتمل انه اول بالاضافة كما اشرنا اليه لانه اعلى
الاشيا كلها اى فوقها بالرتبة والعلية وشرف الذات وكل شئ
سواه ناش منه مفتقر اليه من جميع الجهات وهذا اما تعليل
لتسميته بهذا الاسم او تعليل لكون هذا الاسم اول الاسما

اما الاول فظاهر واما الثانى فلانك قد عرفت ان اختيار الاسم
لاجل غيره من المخلوقات فينبغى ان يكون الاسم الاول ما يدل
على انه اعلى منهم بحسب العظمة والذات فمعناه الله اى الذات
المقدسة عن النقايص والحالات المتصفة بجميع الصفات والكمالات
واسمه العلى العظيم هو اول اسمائه الدال على كمال علوه وعظمته
كما اشار اليه بقوله علا على كل شئ علوا عقليا مطلقا بمعنى انه
لا رتبة فوق رتبته ولا رتبة تساوى رتبته بيان ذلك ان اعلى
مراتب الكمال العقلية هو مرتبة العلية ولما كانت ذاته المقدسة
هى مبدأ كل موجود حسى وعقلى وعلته التى لا يتصور النقصان
فيها بوجه من الوجوه لا جرم كانت مرتبته اعلى المراتب العقلية
وله الفوق المطلق فى الوجود والعلو العارى عن الاضافة
الى شئ دون شئ وعن امكان ان يكون احد يساويه فى العلو
او يكون اعلى منه وبهذا الاسناد عن محمد بن سنان قال سالته
يعنى ابا الحسن الرضا عليه السلم عن الاسم ما هو طلب بيان اسمه
عين ذاته او غيره او طلب حد اسمه ليعرف هل له اسم دل على
مجرد الذات من غير دلالة على صفة من الصفات ام لا قال صفة
لموصوف تقريره على الاول ان الاسم صفة لما يصلح ان يكون
موصوفا به وهو اللفظ فانه يقال مثلا الله اى هذا اللفظ المركب
من الف لام ها اسم والرحمن اى هذا اللفظ المركب من الحروف
المخصوصة اسم فالاسم صفة لهذين اللفظين الموصوفين بالاسمية
والتجزية والتركيب لا للذات المقدسة المنزهة عن الاتصاف
بصفة بان يقال ذاته تعالى اسم فقد ثبت ان ذاته غير اسمه
واسمه غير ذاته وان الموصوف بالاسم مركب حادث مخلوق
والله سبحانه قديم خالق لاسمائه وتقريره على الثانى ان كل
اسم من اسمائه دل على صفة كائنة لموصوف بها حتى الله فانه

دلّ على صفة باعتبار اشتقاقه من الاله الدال على اتصافه بالالوهية
ويفهم منه ايضا ان الاسم غير المسمى محمد بن ابي عبد الله هو
محمد بن جعفر بن عون الاسدي الكوفي الثقة ساكن الري عن
محمد بن اسمعيل عن بعض اصحابه عن بكر بن صالح عن علي بن
صالح عن الحسن بن محمد بن خالد بن يزيد في كتاب التوحيد الصدوق
عن الحسن بن محمد عن خالد عن عبد الاعلى عن ابي عبد الله ع
قال اسم الله غير الله في بعض النسخ غيره يعني اسم الله غير
المسمى به وهو الذات المقدسة وكل شيء اي كل معنى او ذات
وقع عليه اسم شيء يعني اطلق عليه هذا اللفظ وهو الشيء فالاضافة
بيانية فهو مخلوق حادث بعد العدم ما خلا الله فانه قديم غير
مخلوق فقد ثبت مما ذكر ان اسماءه تعالى مخلوقة حادثة وهو
المقصود هنا فاما ما عبرته الالسن عبرته اما بالتخفيف
من العبور بمعنى المرور او بالتشديد من التعبير او عملت الايدي
اي ايدي الابدان وايدي الافكار فهو مخلوق يعني كل ما
تناولته الالسن من الاقوال والاسماء وكل ما عملته الايدي
من الصور والنقوش وكل ما ادركته العقول العالية و
السافلة من الحقايق والدقايق اللطيفة من صفاته فهو مخلوق
محدث له نهاية ذكرية وحدود عقلية فمن اعتقد انه هو الله
فقد جعل الهه ما بلغ اليه نظره واعتقد ان له نهاية وحدودا
كما اشار اليه بقوله والله غاية من غاياه ضمير الفاعل راجع الى — من غاياته خ
الموصول وضمير المفعول الى الله والمراد بالغاية نهاية ما تناوله
الاشياء بالقلب واللسان يعني ان الله نعوذ بالله هو النهاية التي
يتناولها لكل من غياه وجعل له نهاية وحدود ينتهي اليها
قلبه ولسانه ثم اشار الى نفي ذلك وصرح بان الله ليس هذا
بقوله والمعنى غير الغاية يعني المعنى الحق بذاته وهو ذاته — والمغيّى خ

المقدسة

المقدسة غير غاية ما يبلغ اليه نظر الخلق ونهايته المحدودة
بالحدود المعلومة بوجه من الوجوه الاعتبارية والحقيقية
والصفة من الصفات القولية والعقلية وانما لم يقل والله غير الغاية
لئلا يتوهم ان المراد هذا الاسم الشريف لانه ايضا لا يخلو من غاية ذكرية
وحدود قولية وفي بعض النسخ من غاياته وفي بعضها والمغيّى بضم
الميم وفتح الغين المعجمة والياء المثناة المشددة والمراد به ذاته الاحدية
التي جعلت لها غاية والكل متقاربة وهذه العبارة احتمال آخر
اسهل وهو ان الله اسم من اسمائه ومعناه غير هذا الاسم الا
ان اطلاق الغاية على الاسم غير متعارف فليتأمل ثم استدل على
ان ذلك المعنى الحق بذاته غير الغاية الذكرية والنهاية الفكرية
بالضرب الاول من الشكل الاول فقال والغاية موصوفة اي
كل غاية ينتهي اليه نظر الخلق موصوفة بوصف معلوم او موهوم
ومحدودة بالاطراف وحدود وكل موصوف مصنوع فكل غاية
بلغ اليها نظر الخلق مصنوعة فلا يجوز ان يقال هي الله الذي هو
صانع الاشياء لما اشار اليه بقوله وصانع الاشياء الواو للحال غير
موصوف بحد مسمى المسمى اما مضاف اليه او صفة لحد اي غير
موصوف بحد مسمى مصنوع ملفوظا كان ذلك الحد او معقولا محققا
كان او موهوما لاستحالة توارد الاحاطة عليه وامتناع تطرق
الانتها اليه لم يتكون خبر بعد خبر لصانع الاشياء وفي بعض النسخ
لم يكن يعني ان صانع الاشياء لم يتحصل وجوده من غيره فيعرف
كينونيته بصنع غيره المصدر مضاف الى فاعله اي بصنع غيره
اياه وفيه اشارة الى امتناع البرهان اللمي فيه اذ لا علة له حتى يعرف
وجوده بعلته ولم يتناه خبر ثالث وضمير الفاعل راجع الى صانع
الاشياء او الى العقل والوهم بقرينة المقام والعايد الى الصانع ياتي
فيما بعد يعني فلم يتناه صانع الاشياء عند تصوره او لم يتناه العقل

والوهم في تصوره الى غاية الا كان فت غيره اذ لا غاية لجناب الحق ولا
نهاية لحضرة القدس لا ينال من فهم هذا الحكم الحكم بالضم الحكمة والعلم
ومصدر بمعنى القضا ايضا يعني لا ينال ابدا لا في الدنيا ولا في الاخرة
من عرف هذا الذي افدناه من العلم والحكمة او هذا القضا الذي قضينا
به وهو التوحيد الخالص التوحيد الخالص هو الذي يرفع التعدد
والتكثر عن جناب الحق باعتبار الاجزاء والوجود والصفات جميعا
وهو التوحيد قبل الذات بنفي الاجزاء الذهنية والخارجية وفي مرتبة
الذات بنفي زيادة الوجود وبعد الذات بنفي زيادة الصفات وافادة
ما ذكره عليه السلم هذا التوحيد ظاهرة لانه لما نفى عنه التكون والمصنوعية
علم انه ليس له جزء ولا وجود زايد عليه والا لكان تركيبه واتصافه
بالوجود من غيره ولما نفى عنه الموصوفية علم ان صفاته عين ذاته
وان اسماءه غيره وان الغاية دون مرتبة قدسه والا لزم ان يكون
موصوفا بها فارعوه وصدقوه وتفهموه باذن الله ارعوه اما
من الرعاية بمعنى الرقوب والحفظ اي فارقبوه واحفظوه او
من الارعا بمعنى الاصغا يقال ارعيته سمعي اي اصغيت اليه يعني
فاسمعوه واصغوا اليه فالهمزة على الاول للوصل وعلى الثاني للقطع
من زعم انه يعرف الله بحجاب المراد بالحجاب ما يمنع الوصول اليه
تعالى ومعرفته بما يليق به كالنور والظلمة عند الثنوية والطبع
عند الملاحدة فانهم طلبوا لهذا العالم سببا فاحالوه لظلمة طبيعتهم
على الطبع الى غير ذلك من العقايد الفاسدة التي من جملتها القول بالمعاني
والصفات الزايدة عليه القائمة به فانها تحجب ايضا عن الوصول اليه
او بصورة اي بصورة حال في غيره او بهيئة خيالية او وهمية كما
زعمه الصوفية او بمثال جسماني كما زعمه المجسمة فهو مشرك اتخذ
مع الله الها آخر لان حجابه ومثاله وصورته غيره فمن عرفه
بشيء منها فقد اتخذ الها غيره وهذا هو الشرك بالله انما هو واحد

موحد

موحد موصوف بالوحدة المطلقة المنافية لتلك المقايسات الخيالية و
الوهمية والاعتبارات الحسية والعقلية وكيف يوحده اي يعتقد
انه واحد على الاطلاق من زعم انه عرفه بغيره فان هذه المعرفة
شرك مناف للتوحيد وانما عرف الله من عرفه بالله اي بما يليق
به او بما عرفه الله من نفسه وهو انه خالق كل شيء وليس كمثله شيء
وقد مر توضيح ذلك فمن لم يعرفه به فليس يعرفه غيره لانه تعالى
لما تقدس ان يشبه خلقا في شيء كان العارف المشبه له بخلقه و
المكيف له بكيفيات تحدها الاوهام وبصفات تفترقها الافهام
غير عارف به بل متصور لامر آخر هو في الحقيقة غيره فهو مقر
بوجود الصانع صريحا ومنكر له لزوما فيندرج من جهة الاقرار
في جملة المشركين ومن حيث الانكار في زمرة الملحدين ليس بين
الخالق والمخلوق شيء مشترك معنى واشتراك العالم والقادر والحي
وغيرها بينهما انما هو بمجرد اشتراك الاسم كما سيجيء تحقيقه والله
خالق الاشيا فلا يجوز ان يتصف بشيء منها وان يكون شيء منها
مشتركا بينه وبين خلقه لامتناع اتصافه بخلقه لا من شيء كان
خبر بعد خبر يعني الله لا من شيء كان وسيجيء ان من زعم ان الله
من شيء فقد جعله محدثا ويحتمل ان يكون متعلقا بخالق الاشياء
يعني انه خالق الاشيا لا من شيء كان في الازل فيشاركه في
الازلية وفي كتاب الاحتجاج للشيخ الطبرسي قال الزنديق لابي
عبد الله عليه السلم من اي شيء خلق الاشيا قال عليه السلم لا من شيء وفي بعض
النسخ من لا شيء فقال كيف يجيء من لا شيء شيء قال عليه السلم ان الاشيا
لا تخلو ان تكون خلقت من شيء او من غير شيء فان كانت خلقت من
شيء كان معه فان ذلك الشيء قديم والقديم لا يكون حديثا ولا
يفنى ولا يتغير ولا يخلو ذلك الشيء من ان يكون جوهرا واحدا
ولونا واحدا فمن اين جاءت هذه الالوان المختلفة والجواهر الكثيرة

انما يعرف صح

الموجودة فى هذا العالم من ضروب شتى ومن اين جا الموت ان كان الشئ الذى أنشأت منه الاشياء حيا او من اين جا الحيوة ان كان ذلك الشئ ميتا ولا يجوز ان يكون من حى وميت قديمين لم يزالا لان الحى لا يجئ منه ميت وهو لم يزل حيا ولا يجوز ان يكون الميت قديما لم يزل بما هو به من الموت لان الميت لا قدرة له ولا بقا والله يسمى باسمائه التى وضعها لنفسه واختارها لعباده يدعونه بها وهو غير اسمائه والاسما غيره لضرورة ان القديم غير الحادث والحادث غير القديم وفيه رد على طايفة من الحشوية حيث ذهبوا الى ان الاسم هو المسمى حقيقة واعتقدوا ذلك وقد الزموا ان من قال النار لزم ان يحترق وتخصيص الاتحاد باسما الله تعالى دون اسماء المخلوق تحكم وهذه الطايفة من الخسة والخفة بحيث لا يخاطب باب ـــــــ معانى الاسما واشتقاقها المراد بمعانى الاسما مفهوماتها اللغوية والعرفية عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن القاسم بن يحيى عن جده الحسن بن راشد عن عبد الله بن سنان قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن تفسير بسم الله الرحمن الرحيم قال الباء بهاء الله البها فى اللغة الحسن ولعل المراد به حسن معاملته مع عباده بالايجاد والتقدير والالطاف والتدبير واعطا كل ما يليق به والسين سنا الله السنا بالمد الرفعة والسنى الرفيع واسنا رفعه والمراد بسنا الله رفعته وشرفه بالذات على جميع الممكنات. والميم مجد الله المجد الكرم والمجيد الكريم وقد مجد الرجل بالضم فهو مجيد وماجد اذا كان واسع الكرم كثير العطاء وكون هذه الحروف اشارة الى هذه المعانى اما بوضع الواضع واعتباره اياها عند وضع بسم الله او بمجرد مناسبة بين هذه الحروف وتلك المعانى بحيث يفهم منها تلك المعانى عرفا وان

لم يقصد

لم يقصدها الواضع وروى بعضهم الميم ملك الله بدل مجد الله والمراد بملك الله سلطانه على جميع الكاينات او نفس رقاب جميع المخلوقات واصناف جميع الكاينات والله اله كل شئ اى معبوده الذى يستحق العبادة وغاية الخضوع والخشوع منه الرحمن بجميع خلقه فى الدنيا مومنا كان او كافرا برا كان او فاجرا بالاحسان والالطاف واعطا الرزق وغير ذلك مما يتم به نظامهم ويتوقف عليه بقاؤهم والرحيم بالمومنين خاصة فى الاخرة لانهم المتعرضون للرحمة الاخروية بحسن استعدادهم فى الحيوة الدنيوية وذلك لان زيادة المبانى تدل على زيادة المعانى على بن ابراهيم عن ابيه عن النضر بن سويد عن هشام بن الحكم انه سال ابا عبد الله عليه السلم عن اسما الله واشتقاقها الله مما هو مشتق من هذا الحديث بهذا السند بعينه فى باب المعبود وشرحناه هناك على وجه الكمال فقال يا هشام الله مشتق من اله المشتق مختص بالمعبود بالحق بخلاف المشتق منه واله يقتضى مالوها اى متعبدا من هو شانه في امره او متعبدا له او مطمئنا بذكره او معبودا وهو الانسب بقوله والاسم غير المسمى ذهب اليه المعتزلة والامامية خلافا للاشاعرة فانهم ذهبوا الى ان الاسم هو المسمى حقيقة فمن عبد الاسم دون المعنى فقد كفر حيث جعل ما ليس باله الها ولم يعبد شيئا يستحق العبادة ومن عبد الاسم والمعنى فقد اشرك حيث جعل معه الها آخر مستحقا للعبادة وعبد اثنين باعتقاد ان كل واحد منهما اهل للعبادة ومن عبد المعنى دون الاسم فذاك التوحيد لصرف العبادة اليه وحده مجردا عما سواه افهمت يا هشام قال قلت زدنى كانه اراد الدليل على ما ذكر من ان الاسم غير المسمى قال لله تسعة وتسعون اسما لا دلالة فيه على حصر اسمائه فى هذا العدد فلا ينافى ما مر فى الباب السابق من الزيادة عليه

وفي كتاب مسلم ايضا ان لله تسعة وتسعين اسما مائة الا واحدا
من احصاها دخل الجنة قال القرطبي وقد اعتنى بعض العلماء
فخرج ما منها في القرآن مضاف وغير مضاف مشتق وغير مشتق
كقادر وقدير ومقتدر ومليك ومالك وعليم وعالم الغيب وعالم صح
فلم يبلغ هذا العدد واعتنى غيره بذلك فحذف التكرار ولم يحذف
الاضافات فوجدها تسعة وتسعين واعتنى آخر وجمعها
مضافة وغير مضافة ومشتقة وغير مشتقة وما وقع منها في
الاحاديث والروايات منثورا ومجموعا وما اجمع عليه اهل العلم
على اطلاقها فبلغها اضعاف العدد المذكور في هذا الحديث وقال
المازري نقل ابن العربي عن بعضهم ان لله تعالى الف اسم فلو
كان الاسم هو المسمى لكان لكل اسم منها الها وهو موافق
لما تراه و لكن الله معنى يعنى و لكن المسمى بالله معنى قايم
بنفسه موجود لذاته لا تعدد ولا تكثر فيه اصلا يدل عليه بهذه
الاسما وكلها غيره لان الدليل مغاير للمدلول قطعا يا هشام
الخبز اسم للماكول والماء اسم للمشروب والثوب اسم للملبوس
والنار اسم للمحرق وهذه الاسما مغايرة للمسميات فكذا الحال في اسمائه
تعالى ومن قال هذه الاسما للخلق ولا نزاع في المغايرة فيها وانما النزاع
في اسما الخالق ورد عليه ان الفرق تحكم ومن ادعاه فعليه الا
ثبات افهمت يا هشام فهما تدفع به وتناقل قال الجوهري التقل
المناقلة في المنطق ومنه قولهم رجل تقل وهو الحاضر الجواب و
ناقلت فلانا الحديث اذا حدثته وحدثك وفي بعض النسخ وتناضل
بالضاد المعجمة وهو بمعنى تدافع وتجادل وتخاصم اعداءنا الملحدين
العادلين عن دين الحق ومنهج الصواب متخذين مع الله تعالى
غيره على تضمين معنى الاخذ ولو كان بدل الملحدين المتخذين
بالتاء المثناة الفوقانية والذال المعجمة كما في الاحتجاج لما احتيج

الله فيلزم تعدد الالهة على تقدير تعدد الاسما وانه باطل وفي بعض النسخ لكان لكل اسم منها صح

الى

الى التضمين قلت نعم فقال نفعك الله به وثبتك يا هشام قال
هشام فوالله ما قهرني احد في التوحيد حتى قمت مقامي وهنا
في بعض النسخ حين بدل حتى وهو الاظهر عدة من اصحابنا عن
احمد بن محمد البرقي عن القاسم بن يحيى عن جده الحسن بن راشد
عن ابي الحسن موسى عليه السلام قال سئل عن معنى الله قال استولى
على ما دق وجل من المشهور عقلا ونقلا ان الله اسم للذات
المقدسة التي هي بعينها عين جميع الصفات الذاتية الملحوظة في مرتبة
الذات ومن اعظم تلك الصفات هو استيلاؤه على جميع ما سواه
من الممكنات دقيقها وصغيرها جليلها وكبيرها عظيمها وحقيرها
لان هذه الصفة مستلزمة لجميع الصفات الكمالية كالعلم بالكليات
والجزئيات والقدرة الشاملة لجميع الممكنات والرحمة الكاملة التي
وسعت كل شي فلذلك فسر عليه السلام الله بذلك تفسيرا له ببعض
الوجوه الكامل الشامل علي بن محمد عن سهل بن زياد عن يعقوب
بن يزيد عن العباس بن هلال قال سالت الرضا عليه السلام عن قول
الله الله نور السموات والارض فقال هادي لاهل السموات
وهادي لاهل الارض وفي رواية البرقي هدى من في السماء
وهدى من في الارض النور وهو ما ينكشف به الاشيا ويظهر
وجودها عند الحس اما جسم كما ذهب اليه جماعة من المحققين
او عرض كما قيل وعلى التقديرين لا بد من تاويل الاية الا عند
المجسمة والمصورة القايلين بانه تعالى نور وتاويلها على وجوه
منها ما ذكره عليه السلام وهو ان المراد بالنور الهداية لاشتراكهما في
الايصال الى المطلوب ومنها الله خالق نورها ومنها الله منور عقول
من في السما ومن في الارض لرؤية الاثار الالوهية والحقايق
الربوبية ومنها ان الله ذو البهجة والجمال وهو يرجع الى الثاني
اي خالقها احمد بن ادريس عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان

بن يحيى عن فضيل بن عثمان عن ابن ابى يعفور قال سالت
ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله هو الاول والاخر وقلت
اما الاول فقد عرفناه وهو انه قبل كل شئ لانه مبدا
للجميع واما الاخر فبين لنا تفسيره فقال انه ليس شئ الا
يبيد اى يهلك كالمركب الذى يفنى بفناء بعض اجزائه او
جميعها او يتغير من حال الى حال كما ان النفس تتغير من جهل
الى علم ومن علم الى جهل او يدخله التغير والزوال فى بعض النسخ الغير
وهو بالكسر اسم من غيرت الشئ فتغير وهذا قريب مما فى الاصل
وقد يقال هذه العبارة اشارة الى العقول المقدسة العالية و
دخول التغيرات فيها فان صفاتها زائدة على ذواتها فقد دخلها
التغير وزوال صفاتها عن مرتبة ذواتها او ينتقل من لون ومن الحلول صح
هيئة الى هيئة ومن صفة الى صفة ومن زيادة الى نقصان ومن
نقصان الى زيادة كل ذلك معلوم مشاهد فى عالم الامكان الا رب
العالمين فانه لم يزل ولا يزال بحالة واحدة لا يدخله الحدوث
والزوال ولا التغير والانتقال لا بحسب الذات والصفات ولا
باعتبار الامور الخارجة والاضافات لان تلك الامور من
لوازم النقصان ولواحق الامكان وقدس الواجب بالذات متعال
عن الاتصاف بتلك الحالات هو الاول قبل كل شئ وهو الاخر
على ما لم يزل اى على نحو كان فى الاول يعنى هويته التى هى
وجوده الواجبى باعتبار كونه اولا قبل ايجاد الاشياء هى بعينها
هويته باعتبار كونه اخرا بعد فناء الاشياء من غير تغير وتبدل
فيها بوجه من الوجوه لا تختلف عليه الصفات والاسماء اذ
لا يعرض له صفات متعاقبة متضادة تزول الاولى مع اسمها
بعروض الاخرى مع اسمها كما تختلف الصفات والاسماء التى باذائها عن غيره اى كما تختلف صح
على غيره لكونه وضعه على الحدوث وبنائه على الانتقال والتغير

مثل

مثل الانسان الذى يكون ترابا مرة ومرة لحما ودما ومرة رفاتا و
رميما الرفات الحطام وهو ما تكسر من اليبس والرميم العظم
البالى وللانسان صفات متعاقبة متكثرة وانتقالات متفاوتة متعددة
وله فى كل مرتبة من المراتب رسم وفى كل مرحلة من المراحل اسم
الا انه عليه السلام ذكر هنا ثلث مراتب لاشتمالها على امر غريب وصنع
عجيب وهو الانتقال من الترابية الى الحيوانية ومن الحيوانية الى
الجمادية وله فى كل مرتبة من هذه المراتب وصف مخصوص واسم معلوم
وكالبسر الذى يكون مرة بلحا البلح محركة بين الخلال والبسر و
خلال بفتح خا نوعيست از غوره خرما كذا فى الكنز وقال الجوهرى
البلح قبل البسر لان اول التمر طلع ثم خلال ثم بلح ثم بسر ثم رطب
ثم تمر ومرة بسرا وهو ما كان فيه شئ من الحموضة ومرة رطبا
وهو ما فيه حلاوة خالصة من الحموضة ومرة تمرا فتبدل
عليه الاسماء والصفات والله جل ذلك المقصود بيان هو
فى لا به هو هو فى الاول الا ان اثبات هنا لما كان متوقفا
على عدم عروض التغير والتبدل له مطلقا تعرض له اولا مطلقا ثم
اوضحه بامثلة جزئية تقريبا الى الفهم على بن ابراهيم عن
ابيه عن ابن ابى عمير عن ابن اذينة عن محمد بن حكيم عن ميمون
البان قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام وقد سئل عن الاول
والاخر فقال الاول لا عن اول قبله ولا عن بدئ سبقه
البدء والبدئ بالهمزة اخيرا وقد يشدد الياء على فعل وفعيل
السيد الاول فى السيادة يعنى هو الاول لكل شئ الذى لم ينشا
وجوده عن اول قبله وعن موجد سبقه لانه الموجد لجميع الكائنات
واليه ينتهى سلسلة جميع الموجودات فهو الاول المطلق الذى
ليس قبله شئ وليس لاوليته ابتداء ينتهى وجوده اليه فاذن
وجوده ازلى واخر لا عن نهاية يعنى هو الاخر بعد كل شئ

الذى لا تلحق لآخريته نهاية ينتهى اليها وجوده ويقبل العدم عنه بها فاذن وجوده ابدى والحاصل انه ليس لاوليته بداية ولا لآخريته نهاية كما يعقل من صفة المخلوقين اذ من صفاتهم لحوق البداية والنهاية والنهاية لوجوداتهم والابدية ثم اكد ماذكره بقوله ولكن قديم اول وآخر اول باعتبار انه مبداء كل شئ ومنه نشا وجود الاشيا كلها على انتظام الاكمل وآخر باعتبار رجوع جميع الاشيا اليه وبقائه بعد فنائها فما هو اول فهو بعينه آخر من غير اختلاف وتغير فى ذاته وصفاته وهو برئ عن لحوق الوقت والمكان ووجوده فى الحين والزمان فاوليته وآخريته يعودان الى ما يعتبره الاذهان له من حالة تقدمه على وجود الاشيا وحالة تاخره عنها بعد عدمها فهما اعتباران ذهنيان له بالقياس الى مخلوقاته وليس هناك اولية وآخرية لانهما فرع الوقت والزمان ولا وقت ولا زمان فى عالم القدس لم يزل ولا يزول الظاهر انه لم يزل متعلق بالاول ولا يزول متعلق بالآخر فيفيد انه اول بلا ابتداء والآخر بلا انتهاء ويحتمل ان يكون كل واحد متعلقا بكل واحد فيفيد انه اول عند كونه آخر وآخر عند كونه اول من غير تقدم احدهما وتاخر الآخر ويرشد اليه قول امير المؤمنين عليه السلم الحمد لله الذى لم يسبق له حال حالا فيكون اول قبل ان يكون آخر ويكون ظاهرا قبل ان يكون باطنا وسر ذلك ان القبلية والبعدية امر يلحق الزمان لذاته والزمانيات بتوسط الزمان وقد ثبت انه تعالى منزه عن الزمان فلا جرم لا يلحق ذاته المقدسة وما لها من صفات الكمال ونعوت الجلال شئ من لواحق الزمان فلا يجوز ان يقال مثلا كونه اولا قبل كونه آخرا وكونه ظاهرا قبل كونه باطنا وكونه عالما قبل كونه قادرا بل استحقاقه بالنظر الى ذاته لما يصح ان يعتبر له استحقاق واحد دائما فلا

و هذه الصفة لازمة للكل لامتناع مشاركتهم مع الواجب جل شأنه فى الازلية صح

حال يفرض الا وهو استحق فيه ان يعتبر له الاولية والآخرية معا استحقاقا اوليا ذاتيا لا على وجه الترتيب وان تفاوتت الاعتبارات بالنظر الى اعتباراتنا ويحتمل ايضا ان يكون كل واحد متعلقا بالقديم وهو ظاهر بلا بدئ ولا نهاية الاول ناظر الى قوله لم يزل والثانى الى قوله لا يزول والوجه ان وجوب وجوده مستلزم لوجوده ازلا وابدا وامتناع اتصافه ببداية ونهاية لا يقع عليه الحدوث ناظرا الى ما قبلها او الى قوله قديم لان الحدوث هو الوجود بعد العدم بينا فى القدم وعدم الابتداء والانتهاء ولا يحول من حال الى حال اى لا يحول من صفة الى صفة اخرى ولا من اسم الى اسم آخر وفيه اشارة الى ان هويته الابدية هى بعينه هويته الازلية بلا تفاوت اصلا خالق كل شئ على تباينها واوصافها وتضاد صورها وتخالف اشكالها وهذا مما يشهد باثباته العقل ايضا فانه العبد عند اخذ العناية الالهية بضبعيه يعلم ان جميع الموجودات مستند الى تدبير حكيم وتقدير عليم والغرض من ذكره هو التاكيد والتعليل لجميع ما مر فان كونه خالق كل شئ ينتهى اليه سلسلة الموجودات كلها ولو بوسايط يدل على انه اول على الاطلاق والا لكان الاول الحقيقى غيره فذلك الغير هو الذى ينتهى اليه سلسلة الايجاد لا هو هف وقس عليه البواقى محمد بن ابى عبد الله رفعه الى ابى هاشم الجعفرى هذا الحديث مذكور فى كتاب التوحيد للصدوق رحمه الله مسندا قال حدثنا على بن احمد بن محمد بن عمران الدقاق رحمه الله قال حدثنا محمد بن ابى عبد الله الكوفى قال حدثنى محمد بن بشر عن ابى هاشم الجعفرى قال كنت عند ابى جعفر الثانى عليه السلم فساله رجل فقال اخبرنى عن الرب تبارك وتعالى له اسما وصفا فى كتابه المراد بالاسم ما دل على ذاته المقدسة مثل الله ولفظ

هو الدال على الهوية المطلقة الصرفة الحقة وبالصفات ما دل
على الذات الملحوظة متصاصفة مخصوصة مثل الرحمن والرحيم
والعالم والعليم والقادر والقدير وامثال ذلك ويحتمل ان
يراد بالاسما ما يحمل على الذات من المشتقات مثل العالم والقادر
وبالصفات المعنى المشتق منه مثل العلم والقدرة واسماؤه و
صفاته هي هو هذا هو الغرض من السؤال بقرينة المقام والجواب
وليس الغرض من السؤال استعلام ان له اسما وصفات في كتابه
ايضا لان ذلك معلوم لكل من له مسكة من العقل ومما يعد الشرع
فقال ابو جعفر عليه السلام ان لهذا الكلام وجهين يعني ان له وجهين
ابتداء ولا ينافي ذلك ان له ثلثة اوجه باعتبار ان احد الوجهين
يحتمل امرين وبيان احتمالها لهذه الوجوه على سبيل الاجمال ان قوله
اسماؤه وصفاته هي هو دل بحسب المنطوق على اتحادها
معه وبحسب المفهوم على اثنينيتها ويحتمل ان يكون مراده ازليته
علمه تعالى بها وان يكون مراده ازلية نفسها فاشار عليه السلام
الى بطلان الاول والثالث وصحة الثاني بقوله ان كنت تقول
هي هو اي انه اي الله جل شانه ذو عدد وكثرة وذلك بان
تقول تلك الاسما والصفات هي المسمى بها فان هذا القول
مستلزم للقول بتعدد الاله لما مر من ان لله تعالى تسعة
وتسعين اسما فلو كان الاسم هو المسمى لكان كل اسم الها
فتعالى الله عن ذلك اي عن ان يكون ذا عدد وكثرة و
ان كنت تقول هذه الصفات والاسما لم تزل يعني كانت
في الازل فان لم تزل يحتمل معنيين فان قلت لم تزل عنده
في علمه وهو مستحقها في مرتبة ذاته الاحدية فنعم لان
علمه الازلي محيط بجميع الاشيا قبل كونها كما هو محيط بها
بعد كونها وان كنت تقول لم يزل تصويرها بهذه الصور

ثم على تقدير ان
يكون مراد السائل كل
ازليتها صح

والهجا

والهجا وهجاؤها الهجا بكسر الهاء مصدر تقول هجوت الحرف
هجوا وهجاء وهجيته تهجية وتهجيت كله بمعنى عددتها وتلفظت
بها واحدا بعد واحد وتقطيع حروفها اي ذكر بعضها على اثر
بعض من قولهم جاء الخيل مقطوعات اي سراعا بعضها في اثر بعض
من قولهم جاء او جعلها قطعة قطعة ثم تركيب بعضها مع بعض
ومنه المقطعات من الثياب التي تقطع ثم تخاط فمعاذ الله ان يكون
معه شي غيره معاذ الله مثل سبحان الله منصوب على المصدر
اي اعوذ بالله معاذا بل كان الله ولا خلق فكان الله ولا اسما
ولا صفات له ثم خلقها اي الاسما والصفات وسيلة بينه وبين خلقه
يتضرعون بها اليه ويعبدونه لئلا يجهلوه ولا يسموه من عند
انفسهم بما لا يليق به من الاسما وهي ذكرة بكسر الذال والتاء
اخيرا قال الجوهري الذكر والذكرى نقيض النسيان وكذلك
الذكرة ويحتمل ان يقرء ذكره بالضمير الراجع اليه سبحانه والحمل
في الصورتين اما على سبيل المبالغة والتجوز في الاسناد وعلى سبيل
التجوز في الكلمة بان يراد بالذكر ما به التذكر وهو آلتها وكان
الله ولا ذكر اذ لم يكن في الازل ذاكر واذا كان كذلك كان ما به
الذكر وهو الاسما والصفات حادثا وان كان المذكور وهو
الله جل شانه قديما كما اشار اليه بقوله والمذكور بالذكر
هو الله القديم الذي لم يزل والاسما والصفات مخلوقات
والمعاني الواو في قوله والمعاني بمعنى مع او للعطف على الصفات
او على الاسما يعني ان الاسما والصفات ومعانيها اللغوية و
مفهوماتها العرفية القائمة بالنفوس السافلة والعقول
المقدسة العالية مخلوقة دالة على وجود الصانع القديم لانك
قد عرفت آنفا ان كل ما يتناوله الثنا او يدركه الاوهام

والاذهان فهو مخلوق وفى بعض نسخ هذا الكتاب وفى كتاب التقييد
للصدوق رحمه الله مخلوقات المعانى بالاضافة وهو الاظهر والمعنى
بها اى المقصود بتلك الاسما والصفات هو الله يعنى هو المسمى
بالله الذى لا يليق به الاختلاف ولا الايتلاف اى لا يليق
به الانفكاك والتحليل ولا الانضمام والتركيب او لا يليق به
الاختلاف من حال الى حال ولا ايتلاف حال بحال او لا يليق
به اختلاف الاجزاء وتباينها ولا ايتلاف الاجزاء وتناسبها
او لا يليق به كونه معروضا لشئ ولا كونه مركبا من شئ
وبالجملة فيه كناية عن نفى التركيب مطلقا اذ كل مركب لا يخلو
من هذين الامرين كما اشار اليه بقوله وانما يختلف ويأتلف
المتجزى باجزاء خارجية او وهمية او عقلية او اعتبارية
صرفة كتجزية البسيط مثلا الى ذات وامكان ووجود وغير
ذلك فلا يقال الله مؤتلف يوجد فيه الايتلاف والتعدد
والكثرة وهذا متفرع على السابق لان عدم جواز القول بانه
مؤتلف بمنزلة النتيجة لعدم كونه الاختلاف والايتلاف لايقا به
ولا الله قليل ولا كثير القاضى انه عطف على قوله الله مؤتلف
ومندرج تحت القول فهو متفرع على السابق ايضا فان جعلت تفريع
المعطوف عليه على السابق ظاهر واما تفريع المعطوف فغير ظاهر
لعدم اشتمال السابق عليه قلت من البين ان الاختلاف والايتلاف
لازمان للقلة والكثرة واذا ثبت ان الملزوم غير لايق به فقد ثبت
انه لا يجوز وصفه باللازم وقال سيد المحققين انه عطف
على صدر الجملة السابقة لا على متعلق القول منها وهذه الجملة
كالتعليل للجملة السابقة اى الله سبحانه ليس داخلا فى جنس القلة
والكثرة والقليل والكثير ومن البين انه لا يصح ان يقال مؤتلف

الا لما كان داخلا فى جنس الموصوف بالقلة والكثرة ولكنه القديم
فى ذاته دون غيره وهذا تاكيد للسابق لان قدمه يقتضى عدم
اتصافه بالاختلاف والايتلاف والقلة والكثرة وانما قال فى
ذاته للاشعار بانه ليس له صفات زايدة على ذاته لان ما سوى
الواحد متجزى والله واحد لا متجزى ولا متوهم بالقلة والكثرة
حجة لقوله لا يليق به الاختلاف او لقوله فلا يقال الله مؤتلف
وما بعده او للحصر المستفاد من قوله لكنه القديم يعنى ان ما سوى
الواحد الحق متجزى بالمهية والوجود والعوارض والكيفيات والله
جل شانه واحد من جميع الجهات لا يتجزى بحسب الذات والصفات
ولا يتوهم اتصافه بالقلة والكثرة لان التجزية والاتصاف بالقلة
والكثرة يستلزمان الحاجة والنقصان اللازمين لطبيعة الامكان لا يقال
قوله واحد ينافى قوله ولا متوهم بالقلة والكثرة لان الواحد مبدأ
الكثرة وعادّ لها فلا محالة تلحقه الكثرة الاضافية فان كل واحد
بهذا المعنى هو قليل بالنسبة الى الكثرة التى يكون مبدأ لها لانا
نقول ليس المراد بالواحد هنا ما هو مبدأ الكثرة وتعد به ولو كان
كذلك لكان من جملة الاحاد المعدودة وكان داخلا فى الكم المنفصل
تعالى الله عن ذلك بل هو تعالى واحد بمعنى انه لا ثانى له فى
الوجود وانه لا كثرة فى ذاته بوجه لا ذهنا ولا خارجا وانه
لم يفته شئ من كماله بل كل ما ينبغى له فهو له بالذات والفعل و
كل متجزى او متوهم بالقلة والكثرة فهو مخلوق دال على خالق
له لان كل متجزى ممكن مفتقر فى وجوده ووجود اجزائه
وانضمام بعضها الى بعض الى خالق وكذلك كل متصف بالقلة
والكثرة فقد ثبت من هذه المقدمات ان الله تعالى هو القديم وحده
وانه المبدأ لجميع الكاينات وانه غير مختلف ولا مؤتلف ولا
متجزى ولا متوهم بالقلة والكثرة فقوله الفا للتفريع ان الله

قدير خبرت اى خبرت به على حذف العايد قال الجوهرى
اخبرته بكذا وخبرته بمعنى انه لا يعجزه شئ فنفيت بالكلمة
اى بهذه الكلمة وهى الله قدير فاللام للعهد العجز على وجه
العموم يعنى انه ليس عاجزا عن شئ من الاشيا فقدرته عبارة
عن نفى العجز عنه مطلقا لا انها صفة زايدة عليه قايمة به بخلاف
قدرة غيره فانها صفة قايمة به وبينها وبين العجز نوع مصاحبة
وملايمة فان الممكن وان كان ذا قدرة موصوف بالعجز ايضا
وجعلت العجز سواه وزايدا عليه غير متطرق اليه اصلا ووجه
ذلك التفريع انه لما بين سابقا ان الله تعالى كان ولم يكن معه شئ
وانه القديم وحده وانه واحد لا يتجزى ولا يأتلف ظهر ان
صفاته كلها راجعة الى سلب اضدادها عنه لا الى اثبات امور
لان ذلك ينافى جميع الامور المذكورة وهذا مذهب الحكماء
وصرح به بهمنيار فى التحصيل وذهب اليه الامامية والمعتزلة
وهو الحق الذى لا ريب فيه وقالت الاشاعرة صفاته امور
موجودة قديمة زايدة على ذاته تعالى قايمة بها ويلزمهم مفاسد
كثيرة مذكورة فى الزبر الحكمية والكتب الكلامية منها انه يلزم
خلوه عن الكمال واتصافه بالنقص فى مرتبة ذاته الحقة وعليته
المتقدمة ومنها انه يلزم ان يكون محلا للاعراض ينفعل عنها
ويستكمل بها ومنها انه يلزم عليه الانتقال من حال الى حال
وكذلك قولك عالم انما نفيت بالكلمة الجهل وجعلت الجهل سواه
لا انك اثبت له علما زايدا عليه وكذا الحال فى ساير الصفات
الكمالية انما تقصد منها نفى ما يقابلها ثم اوضح ان علمه وقدرته
وغيرهما مما يليق به انما هو بنفس ذاته لا بالاسما والصفات
بوجه آخر مقابل للوجه الاول وهو ان العلم باق لا يزال
وتلك الاسما والصفات يطرأ عليها العدم والفنا فقال

واذا افنى الله الاشيا اى اذا تعلقت ارادته الكاملة بفناء
الاشيا التى هى فى حد ذاتها باطلة غير مستحقة للوجود افنى
الصورة اى الصورة اللفظية والمعنوية يعنى افنى اللفظ
ومفهومه القايم بالنفس الناطقة والعقول العالية والهجا
والتقطيع فيصير بعد الوجود معدوما كما صار بعد العدم
موجودا مثل ساير الممكنات ولا يزال من لم يزل عالما اى لا
يزال عالما من لم يزل عالما يعنى ان الحق بذاته عالم لا يزال لكماله
عالم لم يزل من غير انتهاء لعلمه ولا ابتداء فعلم ان علمه ليس
باعتبار هذا اللفظ اعنى العالم ولا باعتبار مفهومه الذى
يدركه الخلق وكذلك بواقى الاسما فقال الرجل اذا كان
الله ولم يكن معه غيره فكيف سميناه ربنا سميعا وكونه سميعا
فى الازل يقتضى وجود المسموع فيه والحال انه ليس معه
فى الازل شئ فقال سميناه ربنا سميعا لانه لا يخفى عليه ما
يدرك بالاسماع من الاصوات يعنى سمعه عبارة عن علمه
الازلى باصوات خلقه ولغاتهم ما بين العرش الى الثرى
من الذرة الى اكبر منها او اصغر ولم نصفه بالسمع المعقول
فى الرأس لامتناع احتياجه الى الالة والسمع بهذا المعنى هو
الذى يقتضى وجود المسموع ولا يتحقق بدونه ولما كان فى
سؤال الرجل مشعرا بانه حمل صفات الخالق على ما هو المعروف
فى الخلق حتى قال ما قال واجاب عليه السلم ونبهه بالجواب المذكور
زاده ايضاحا بذكر شئ من صفاته الذاتية والسلبية على وجه
لايق به تعالى تقريبا وتثبيتا له على منهج الصواب فقال و
كذلك سميناه بصيرا لانه لا يخفى عليه ما يدرك بالابصار
من لون او شخص او غير ذلك من المبصرات بالذات او بالعرض
يعنى ان المراد بكونه بصيرا كونه عالما بتمام المبصرات جليها

وخفيها حتى انه لا يخفى عليه اثر الذرة السمراء فى الليلة الظلماء
على الصخرة السوداء ولم نصفه ببصر لحظة العين لتنزهه عن
الآلة البصارة التى هى من خواص الحيوان والابصار بهذه الآلة
هو الذى لا يمكن تحققه بدون وجود المبصرات دون الابصار
بالمعنى المذكور وفى كتاب التوحيد للصدوق ولم نصفه
بنظر لحظ العين وكذلك سميناه لطيفا قد يراد باللطيف رقيق
القوام وقد يراد به صغير الجسم وقد يراد به عديم اللون
من الاجسام والله سبحانه منزه عن اطلاق اللطيف عليه باحد
هذه المعانى لاستلزامها الجسمية والامكان فبقى ان يكون اطلاقه
عليه باعتبار آخر وهو علمه بذوات الاشياء الصغيرة الحقيرة
وصفاتها وافعالها وحركاتها كما اشار اليه بقوله لعلمه بالشىء
اللطيف مثل البعوضة واخفى من ذلك مما لا يكاد تستبينه
العيون وتدركه الابصار ويفرق بين الذكر والانثى وبين
الحديث المولود والقديم لكمال صغره وموضع النشوء منها
والعقل النشوء بفتح النون وسكون الشين المعجمة والهمزة
اخيرا وبالضمتين وتخفيف الواو وقبل الهمزة على وزن فعول
وبالضمتين وتشديد الواو مثل النمو على القلب والادغام
مصدر نشأ الغلام اذا شب وارتفع من حد الصبا وقرب
من الادراك وقد يسمى به النسل ايضا فيقال هذا نشوء سوء
وبكسر النون وسكون الشين والواو اخيرا بمعنى شم الريح
جمع نشوة ويؤيد هذا وقوع نشوة فى بعض النسخ والمراد
انه يعلم موضع القريب من الادراك وموضع الادراك منها
يعنى يعلم حالها هاتين او يعلم ما بينهما او يعلم موضع نسلها
يعنى آلة التناسل من الذكر والانثى او يعلم موضع شم
الريح منها يعنى شامتها والشهوة للسفاد عطف على الموضع

اوعلى

اوعلى النشو اى يعلم الشهوة منها الممتدة للسفاد او يعلم موضعها
والسفاد بالكسر نزو الذكر على الانثى وفى بعض النسخ
للفساد وكانه نشأ من تحريف السفاد على ان له ايضا معنى
صحيحا لان الشهوة علة للفساد والحدب على نسلها عطفه ايضا
يحتمل الامرين والحدب محركة التعطف يقال حدب عليه اى
تعطف يعنى يعلم موضع تعطفها على نسلها او يعلم تعطفها عليه
واقام بعضها على بعض الاقام مصدر اصله اقامة حذفت
التاء المعوضة عن العين واقيمت الاضافة مقامها كما فى نحو
اقام الصلوة وايتاء الزكوة يعنى يعلم موضع اقامة بعضها على
بعض او يعلم قيام ذكورها واقويائها بامور اناثها واضعافها
وحفظ نظامها واحوالها على قدر الطاقة والجهد ونقلها الطعام
والشراب الى اولادها فى الجبال والمفاوز والاودية والقفار
فى الجبال اما حال عن الاولاد او متعلق بالنقل والمفاوز جمع
المفازة قال ابن الاعرابى سميت بذلك لانها مهلكة من فوز
اذا هلك وقال الاصمعى سميت بذلك تفاؤلا بالسلامة من
الفوز وهو الظفر والنجاة والاودية جمع الوادى على غير قياس
لان الفاعل لا يجمع على افعلة قياسا وانما يجمع عليها الفعيل فكانها
جمع ودى مثل سرى واسرية للنهر والقفار جمع القفر وهو
مفازة لا نبات فيها ولا ماء فعلمنا ان خالقها لطيف اى عالم با
لاشياء اللطيفة الصغيرة والامور الدقيقة الحقيرة لضرورة
ان خلقها لا يتصور بدون العلم بها بلا كيف اى بلا علم زائد
عليه قائم به او بلا كيف مطلقا لضرورة ان حصول الكيف له يوجب
امكانه ونقصانه والممكن الناقص فى حد ذاته لا يصدر عنه
مثل هذا الخلق العجيب والصنع الغريب وانما الكيفية للمخلوق
المكيف اى للمخلوق الذى بناه على اتصافه بالكيفيات والصفا

الزايدة عن ذاته ولذلك كان في مرتبة ذاته خاليا عن جميع الكمالات
مستعدا لها استعدادا قريبا او بعيدا واما الخالق الكامل من
جميع الجهات فليس له استعداد للصفات اصلا تعالى الله عن ذلك
علوا كبيرا وكذلك سينادي ربنا قويا لا بقوة البطش المعروف من
المخلوق وهو الاخذ الشديد عند ثوران الغضب والتناول
عند الصولة وقيل البطش قوة التعلق بالشيء واخذه على الشدة
واضافة القوة اليه على الاول لامية وعلى الثاني بيانية
وانما قال البطش المعروف من الخلق لان البطش قد يطلق
عليه سبحانه [illegible] معنى آخر وهو المغالبة كما قال ان بطش
ربك لشديد ولو كانت قوته قوة البطش المعروف من المخلوق
لوقع التشبيه بينه وبين المخلوق في البطش بهذا المعنى وفيما
يتوقف عليه البطش من القوى الجسمانية مثل القوة الغضبية
والشهوية ولواحقهما ولاحتمل الزيادة لان القوة الجسمانية
قابلة للزيادة الى حد معين قطعا ولان قوة بطش الرب و
جب ان تكون زايدة على قوة بطش المخلوق وما احتمل الزيادة
احتمل النقصان ضرورة ان نصفه وربعه انقص منه ولان
ما يحتمل الزيادة يندرج تحت الكم المتصل مثل المقادير او
المنفصل مثل العدد وكل واحد منهما يحتمل النقصان كما هو يحتمل
للزيادة وما كان ناقصا كان غير قديم لان القديم كامل من
جميع الجهات فما كان ناقصا في ذاته او في وجوده او في صفاته كان
مفتقرا في استكماله الى الغير وكل مفتقر ممكن وكل ممكن حادث
وما كان غير قديم كان عاجزا وما كان عاجزا لا يصلح ان يكون
مبدءا لجميع الموجودات اما الثاني فظاهر واما الاول فلانه
كل ما كان غير قديم كان حادثا وكل ما كان حادثا كان عاجزا
مقهورا بين يدي من احدثه فقد ثبت من هذه المقدمات ان الرب

المبدء لجميع الخلق لا يجوز ان يقع المشابهة بينه وبينهم بوجه من
الوجوه كما اشار اليه بقوله في ربنا تبارك وتعالى لا شبه له يدل
عليه ايضا انه تعالى ليس بجنس فيعادله الاجناس ولا بفصل
فيشابهه الفصول ولا بشبح فيضارعه الاشباح ولا بعرض فيما
الاعراض ولا بمخلوق فيقع عليه الصفات ولا بمنعوت فيشاركه
ساير الذوات ولا ضد له يدل عليه ايضا ان ربنا خالق الاضداد
كلها فلو كان له ضد لكان هو ضدا لضده فيكون خالقا لنفسه و
لضده وذلك محال وايضا المضادة بين الامور الاضافية التي
تتوقف على وجود الغير فلو كان له ضد لكان وجوده تعالى
متعلقا بوجود غيره فلا يكون واجب الوجود هف ولا ند له
بالكسر مثل الشيء في الحقيقة الذي يناده اي يخالفه في اموره
من ند البعير اذا نفر واستعصى وذهب على وجهه شاردا
ولا كيف ولا نهاية الكيفيات حالات وصفات عارضة لشيء ما
وقد عرفت مرارا انه تعالى لا يحل فيه شيء ولا يتصف بصفات
والنهاية غاية لامتداد يقف عنده او لا امتداد فيه جل شانه
ولا ببصار بصر لاستحالة ان يكون له قوة باصرة يبصر بها المبصرات
وفي بعض النسخ ولا بيصار ببصر بزيادة الباء على البصار والبصر
وفي بعضها ولا تبصار بصر على صيغة التفعال واضافته الى البصر
ومحرم على القلوب ان تمثله مثله تمثيلا صورة حتى كانه ينظر
اليه وكل من مثله فقد الحد عنه اذ كل ما له مثل فليس هو
الواجب لذاته لان المثلية ان تحققت من كل وجه فلا تعدد وان
تحققت في تمام الحقيقة لزم تعدد الواجب وان تحققت في جزئها
لزم تركيبه وان تحققت في عارض لزم حلول العرض فيه و
كل ذلك محال وعلى الاوهام ان تحده اذ ليس له ذاتيات ولا
نهايات فلا يجري فيه الحد العرفي واللغوي اصلا وعلى

الضماير انه تكون اى تتحقق هويته وماهيته اللايقة به اذ
تضل الضماير فى امواج تيار ادراك ذاته وتكل البصاير عن
مشاهدة عظمة وجوده وصفاته جل وعز عن ادات خلقه
لعل الادات بفتح الهمزة وهى الالة مثل السامعة والباصرة و
اللامسة وغيرها من القوى الحيوانية المشهورة وغير المشهورة
فان قلت مد التاء فى الادات يمنع ان يراد منها الالة لان الاداة
بمعنى الالة انما هى بالتاء المدورة قلت الامر فيه هين سيما
اذا كان المقصود رعاية المناسبة بينها وبين السمات وقال
سيد المحققين الادات هنا بكسر الهمزة بمعنى اثقال الخلق و
احماله وهى الصفات والهويات الذاتية والمهيات والانيات
الفاقرة والكميات والكيفيات الباطلة فى حد ذواتها او بمعنى
اثقال المخلوقات واتعابها اياه فى خلقها واعطائها مؤن
الوجود وكمالاته وهى جمع ادة بكسر الهمزة وتخفيف الدال
المهملة المفتوحة اما اسم الحاصل بالمصدر او مصدر وآده
يئده والجمعية بحسب تكثر المضاف اليه اذ المعنى المصدرى
يتكثر له حصص بتكثر ما يضاف اليه وان لم يكن يتصور له
حصص متكثرة بحسب نفسه لا مع تلقاء الاضافة واصلها
الوأد وهو الثقل كما ان عدات جمع عدة واصله الوعد و
صفات جمع صفة واصلها الوصف وهى بالكسر ايضا جمع
الادى بفتح الهمزة وكسر الدال المهملة وتشديد الياء المثناة
من تحت بمعنى الاهبة او هى بالكسر لفظة مفردة معناها
المعونة وهى فى الاصل مصدر آديته اذا اعنته هذا كلامه
مع تغيير يسير فتامل فيه وسمات بريته السمات جمع
سمة وهى علامة يعرف بها يعنى انه جل وعز عن علامات
بريته وخواصها من الاينية والانيات والكيف والكيفيات

والاشباح

والاشباح وساير الصفات والحيثيات التابعة لطبيعة
الامكانية والناشية من القوى الجسمانية والتصرفات النفسانية
فى الحيوانات وتعالى عن ذلك علوا كبيرا لاستحالة المماثلة بينه
وبين خلقه فى شىء من الامور المذكورة والا لما كان بينه و
بينهم فصل ولا له عليهم فضل فيستوى الصانع والمصنوع
ويتكافا البديع والمبتدع وهو باطل بالضرورة العقلية والتنبيهات
النقلية والبراهين الشرعية على بن محمد عن سهل بن زياد
عن ابن محبوب عمن ذكره عن ابى عبد الله عليه السلام قال قال رجل
عنده الله اكبر فقال اكبر من اى شىء الغرض استعلام حاله
هل يعلم ذلك ام لا فقال من كل شىء لان عظمته ذاتية مطلقة
فاذا اعتبرت فيه الاضافة لحقته الاضافة على الاطلاق غير
مقيدة ببعض الاشياء دون بعضها فقال ابو عبد الله عليه السلام
حددته بالتخفيف من الحد وبالتشديد من التحديد يعنى حددت
عظمته بوجه وجعلتها محدودة متعينة بنحو وهو انه اكبر من كل شىء
فان فيه دلالة على ان فى المفضل مثل ما فى المفضل عليه من الكبر
والعظمة مع زيادة وان كانت تلك الزيادة هنا غير متناهية
ولا شبهة فى ان عظمة المفضل عليه محدودة متناهية فاذا اعتبرتها
فى المفضل فقد حددته بان له هذا المقدار من العظمة مع زيادة
وهذا نحو من تحديده وتوصيف عظمته والاحاطة بها فقال الرجل
كيف اقول قال الله اكبر من ان يوصف بشىء من الاشياء ونحو
من الانحاء حتى التوصيف بانه اكبر من كل شىء ففى هذه الكلمة الشريفة
تنزيه كلى له بوصف من الاوصاف ونعت من النعوت وحد من
الحدود وبالجملة تنبيه السايل اشارة الى انا وجدنا عظمته فوق
عظمة غيره على الاطلاق وهذا لا يخرج من تحديد عظمته بوجه ما
ولو بفرض العقل وتفسيره عليه السلام اشارة الى عجز العقل عن ادراك

عظمته وغيرها من الصفات وعن توصيفه بشيء منها و بينهما بون بعيد
قال ابو عبد الله الابي وهو من اعاظم علماء العامة في كتاب اكمال
الاكمال واختلف في الله اكبر بمعنى فقيل ان اكبر بمعنى كبير وقيل
انه على بابه والمعنى اكبر من ان يدرك كنه عظمته و رواه
اي روى مضمون الحديث المذكور محمد بن يحيى عن احمد بن محمد
بن عيسى عن مروك بن عبيد عن جميع بن عمير قال قال ابو عبد الله
عليه السلام اي شيء الله اكبر الغرض منه تنبيه المخاطب على الخطأ
وارشاده الى الصواب فقلت الله اكبر من كل شيء فقال على
سبيل الانكار وكان ثم اي في مرتبة ذاته الحقة ورتبته الثا
بتة او في الازل او في نفس الامر شيء فيكون اكبر منه و
الحاصل ان الله اكبر في مرتبة ذاته وفي الازل وفي نفس الامر
ولا يصح التفسير المذكور اعني اكبر من كل شيء بوجه من هذه
الوجوه اما على الاولين فلانه لم يكن في مرتبة ذاته المقدسة ولا
في الازل شيء حتى يتصور قياسه به ويقع فيه معنى التفضيل
واما على الاخير فلانه تعالى شانه هو الحق الثابت بذاته و في
نفس الامر وكل ما سواه فهو باطل صرف و هالك محض بذاته
فلا ينبغي ان يقاس الحق الثابت على الباطل الصرف ويفضل عليه
لانتفاء النسبة بينهما فقلت فما هو اي اي شيء الله اكبر قال
الله اكبر من ان يوصف لانه محرم على نوازع ثاقبات الفطن
توصيفه وعلى عوامق ناقدات الفكر تكييفه وعلى غوايص
سابحات النظر تصويره وعلى لطايف الاوهام ان تكتنهه
وعلى ثواقب الافهام ان تستغرقه وعلى مشاعر الاذهان
ان تمثله قد يئست عن الاحاطة به طوامح العقول ونضبت
عن الاشارة اليه بحار العلوم علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى
بن عبيد عن يونس عن هشام بن الحكم قال سالت ابا عبد الله

عليه السلام عن سبحان الله فقال انفة لله انف من الشيء يانف من
باب علم انفا وانفة بفتح الهمزة والنون فيهما اذا استنكف عنه
وكرهه وشرفت نفسه عنه والمعنى استنكافه تعالى عما لا يليق
به وتنزهه عما لا يجوز له وتقدسه عن كل ما ينافي ذاته
وهو عبارة عن التنزيه المطلق احمد بن مهران عن عبد العظيم
بن عبد الله الحسني عن علي بن اسباط عن سليمان مولى طربال
عن هشام الجواليقي قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله
سبحان الله ما يعني به قال تنزيهه عن النقايص والمعايب وغيرها
مما لا يليق بجناب الحق وساحة القدس مثل الضد والند والشريك
والنظير والتشبه بالخلق والاتصاف بالصفات والتكيف
بالكيفيات وانما حذف متعلق التنزيه للدلالة على التعميم علي
بن محمد ومحمد بن الحسن عن سهل بن زياد ومحمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن
عيسى جميعا عن ابي هاشم الجعفري قال سالت ابا جعفر الثاني عليه السلام
ما معنى الواحد سال عن تفصيل معناه وتفسير مغزاه فقال
اجماع الالسن عليه بالوحدانية اي تفرده بالالهية ووجوب
الوجود وساير ما يختص به وانما اجاب بالمشتق منه مع ان السؤال
عن المشتق لا يمكن معرفته الا بمعرفة المشتق منه والمراد باجماع
الالسن المقالية على سبيل الاختيار والاضطرار او اجماع الالسن
الحالية بنطق العجز والافتقار كقوله و لئن سالتهم من خلقهم
ليقولن الله انطباقه على الاحتمال الاول ظاهر لان الظاهر
انهم كانوا يقولون ذلك بلسان المقال على تقدير السؤال وسر ذلك
ان الله تعالى وهب كل نفس قسطا من معرفته حتى نفوس الجاحدين
له فانها ايضا معترفة بوجوده ووحدانيته وايجاده لهم لشهادة
اعلام وجوده وايات صنعه في انفسهم على ذلك بحيث يحكم
صراحة عقلهم بالحاجة الى صانع حكيم وخالق عليم وتقدير

بالالتجا عند الاضطرار والشدايد والكربات كما تشهد به التجربة
والآيات والروايات واما على الاحتمال الثاني فيحتاج الى تاويل
ذكره بعض المحققين وهو انهم يقولون ذلك بالسنة هياتهم وابدانهم
الشاهدة على انفسهم بالليسية والبطلان ولحاقهم بالقيومية و
السلطان وان انكرت السنة افواههم وجحدت افواه جثتهم

باب آخر وهو من الباب الاول المذكور فيه معاني
الاسما واشتقاقها الا ان فيه زيادة وهو الفرق تذكير الضمير
باعتبار الخبر ما بين المعاني التي تحت اسما الله واسما المخلوقين لرفع
الاشتراك المعنوي بينه وبينهم وينتفي التشابه بالكلية علي بن
ابراهيم عن المختار بن محمد بن المختار الهمداني و محمد بن الحسن
عن عبد الله بن الحسن العلوي جميعا عن الفتح بن يزيد الجرجاني
عن ابي الحسن عليه السلم قال العلامة الفتح بن يزيد الجرجاني
صاحب المسايل لابي الحسن عليه السلم و اختلفوا انه هو الرضا او
الثالث عليهما السلم والرجل مجهول والاسناد اليه مدخول و
قيل المراد به اما الرضا عليه السلم كما يلوح من كتاب التوحيد للصدوق
واما الثالث كما يلوح من كشف الغمة اقول و قد نقل الصدوق
رحمه الله في كتاب عيون اخبار الرضا هذا الحديث بهذا السند عن
الرضا عليه السلم قال سمعته يقول و هو اللطيف الخبير يعني هو
اللطيف بدقايق الاشيا والخبير بحقايقها السميع البصير يعني
هو السميع للاصوات الخفية من الحيوان الصغار ولجج البحار وبطون
القفار والبصير للاشيا الدقيقة مما لا يكاد يدرك بلحظ العيون
وطرف الابصار الواحد الاحد الصمد يعني هو الواحد المطلق
الذي لا تعدد فيه ذاتا وصفة والاحد المستنكف عن الشريك
والنظير والصمد الذي يلوذ به جميع الكاينات ويرجع اليه جميع
الممكنات لم يلد ولم يولد يعني لم يكن له ولد وزوجة ولم يكن

له والد

له والد وانما لتنزهه عن لواحق الشهوة وتوابع الجسم ونحو
الامكان ومعايب الافتقار وسمات الحدوث ولم يكن له
كفوا احد المقصود نفي امكان وجود الكفو له لا بيان عدم وجوده
مع امكانه ولو كان كما تقول المشبهة لم يعرف الخالق من المخلوق
ولا المنشئ من المنشا اذ لو وقع التشابه بين الواجب والممكن فان
دخل الممكن في حد الواجب لزم ان يكون الممكن واجبا خالقا و
ان دخل الواجب في حد الممكن لزم ان يكون الواجب ممكنا مخلوقا
وعلى التقديرين يقع الاشتباه بين الخالق والمخلوق ولم يتميز
احدهما عن الآخر وفي كتاب التوحيد وعيون اخبار الرضا
عليه السلم للصدوق رضي الله عنه هكذا ولم يكن له كفوا احد منشئ
الاشيا ومجسم الاجسام ومصور الصور لو كان كما تقول المشبهة
وفي العيون لو كان كما يقولون لم يعرف الخالق من المخلوق الى
آخر الحديث لكنه المنشئ وحده لا يشاركه في الابداع والانشا
احد وكل ما سواه منشئ مخلوق فرق بين من جسمه وصوره
وانشاه اي فرق بين مجعولاته وميز بين مخلوقاته بان
جعل بعضها جسما وبعضها صورة وبعضها غير ذلك وميز
ايضا بين الاجسام والصور بحيث لا يشتبه شئ منها بما يماثله من
نظايره اذ كان لا يشبهه شئ ولا يشبه هو شيئا اذ متعلق بفرق
وظرف له يعني ان الفرق المذكور وقع في وقت لم يكن معه
عز شانه في ذلك الوقت شئ حتى يقع بينهما التشابه والتماثل
واذا لم يكن التشابه واقعا في ذلك الوقت لا يجوز ان يقع في
وقت من الاوقات والا لزم النقص فيه جل وعز وانه تعالى
قلت اجل جعلني الله فداك اجل بفتح الهمزة والجيم وسكون
اللام من حروف التصديق لان المخاطب يصدق بها ما

يقول لها المتكلم بكنتك قلت الاحد الصمد وقلت لا يشبهه شئ و
واحد والانسان واحد اليس قد تشابهت الوحدانية تو هم
من قلة التدبر ان كلامه عليه السلم مشتمل على التناقض ثم الا
ستفهام ان كان على حقيقته فالامر فيه سهل لان الغرض
منه استعلام مجهول وان كان للتقرير او التوبيخ ففيه سوء ادب
بل كفر قال يا فتح احلت ثبتك الله اى تكلمت بالمحال او هل تحولت
وانتقلت من عقيدتك على ان تكون الهمزة للاستفهام والدعا
له بالتثبيت يناسب كلا الاحتمالين انما التشبيه فى المعانى هذا
الحصر مما اتفق عليه ارباب العربية واصحاب اللسان سواء اريد
بالمعانى طرفا التشبيه او اريد بها الجامع بينهما فاما فى الاسما
فهى واحدة وهى وصحة وهى دلالة على المسمى فى بعض
النسخ دالة وفى بعضها دليل ولا يرد ان اشتراك الاسما
يوجب الاشتراك والتشابه فى المعنى فان كون كل واحد
منهما صاحب هذا الاسم ومسمى به معنى مشترك بينهما
فيقع التشبيه بذلك المعنى لان هذا المعنى امر اعتبارى لا
تحقق له بوجه واعتباره وعدم اعتباره لا يوجب تغير الذات
اصلا وذلك اشارة الى ما علم سابقا وهو انه لا تشبيه فى
المعنى ان الانسان وان قيل واحد فانه اى فان القايل يخبر
بقوله واحد انه جثة واحدة الجثة شخص الانسان و
ليس باثنين يعنى ان الواحد اذا اطلق على الانسان يراد
به الواحد العددى الذى هو نصف الاثنين ومبداء
الكثرة وجزء لمراتب الاعداد الغير المتناهية والمسمى
به بهذا المعنى لا ينافيه التركيب والتاليف والتجزية و
الايتلاف بمهيه وانية وصفة وكيفية وهيئة و
اينية كما اشار اليه بقوله والانسان نفسه ليس بواحد

يعنى

يعنى اسمه واحد لا نفسه وشخصه لان اعضاءه مختلفة كالرأس
واليد والرجل والاذن والانف الى غير ذلك والوانه مختلفة
كالبياض والسواد والحمرة والصفرة والكدرة الى غير ذلك و
من الوانه مختلفة غير واحد فى الكلام حذف بقرينة المقام
اى ومن اعضاؤه والوانه مختلفة ليس بواحد كيف وهو
اجزاء مجزاة ليست بسواء دمه غير لحمه ولحمه غير دمه وعصبه
غير عروقه وشعره غير بشرته وسواده غير بياضه انما
اقتصر على الاعضاء الظاهرة التى لا يجوز لاحد انكارها لكون دلالتها
على التركيب اظهر والا فالانسان ايضا مهيته غير انيته ونفسه
غير مهيته وذاته غير صفاته وقواه غير ذاته وجنسه غير
فصله وفصله غير تشخصاته وكذلك ساير جميع الخلق ذكر
الساير مع الجميع للمبالغة فى جريان هذا الحكم فى جميع المخلوقات
بحيث لا يشذ منها شئ حتى البسايط فانها ايضا مركبة من جنس
وفصل ومن مهية وانية وصفات وكيفية فالانسان واحد
فى الاسم ولا واحد فى المعنى لما عرفت انه مركب من الامور
المذكورة فهذا نتيجة للسابق والله تعالى هو واحد لا واحد
غيره لان الواحد اذا اطلق عليه سبحانه يراد به انه واحد
من جميع الجهات لا تركيب فيه ولا تجزيه ولا تاليف من جنس
وفصل ومهية وانية وصفة وكيفية فهو الواحد الحقيقى الذى
لا تكثر فيه اصلا لا فى الذات ولا فى مرتبة الذات ولا بعد الذات
وهو متفرد بالواحد بهذا المعنى لا يشاركه احد من الممكنات اذ
شئ منها لا يخرج من تعدد وتكثر ومن ثم اشتهر ان عالم الامكان
عالم الكثرة لا يوجد فيه معنى الوحدة اصلا لا اختلاف فيه و
لا تفاوت اى لا اختلاف فى ذاته لانتفاء التركيب ولا تفاوت
بين ذاته وصفاته لانتفاء الزيادة ولا نقصان لامتناع

اتصافه بالجسمية والمقدار فاما الانسان المخلوق المصنوع المؤلف
من اجزاء مختلفة وجواهر شتى غير انه بالاجتماع شئ واحد الظاهر
ان قوله من اجزاء مختلفة متعلق بالمؤلف وان المؤلف خبر المبتدأ
وهو الانسان وان المخلوق المصنوع صفة للانسان يعنى ان
الانسان المخلوق المصنوع مؤلف من اجزاء مختلفة كما عرفت
ومن جواهر شتى وهى الجنس والفصل وغيرهما فليس بواحد
فى الحقيقة وانما صار باجتماع هذه الاجزاء شيئا واحدا عدديا
وانما قلنا الظاهر ذلك لانه يحتمل ان يكون متعلقا بالمصنوع و
يكون المصنوع خبر المبتدأ ويحتمل ايضا ان يكون خبرا لمبتدأ
لكنه بعيد قلت جعلت فداك فرجت عنى فرج الله عنك قال
الجوهرى الفرج من الغم تقول فرج الله غمك تفريجا وكذلك
فرج الله غمك يفرج بالكسر فعلى هذا يجوز فى فرجت وفرج
الله التخفيف والتشديد والمفعول محذوف للدلالة على التعميم
فقول لك اللطيف الخبير فسّره لى كما فسرت الواحد على وجه ازال
الشبهة عنى وانشرح بذلك صدرى فانى اعلم على سبيل الاجمال
ان لطفه على خلاف لطف خلقه الذى هو رقة القوام او صغر
الحجم او عدم اللون او التلطف فى الامر والرفق المستندين الى
لين الطبيعة للفصل بالصاد المهملة اى للفرق الظاهر بينه وبين
خلقه فلا يجوز ان يكون لطفه كلطفهم وفى بعض النسخ للفضل بال
ضاد المعجمة اى للفضل له سبحانه على خلقه غير انى احب ان
تشرح ذلك لى فقال يا فتح انما قلنا اللطيف للخلق اللطيف الخلق

مصدر بمعنى الايجاد واللطيف صفة له يعنى انما قلنا لله
تعالى انه لطيف للايجاد اللطيف وانما وصف الايجاد باللطيف
باعتبار تعلقه بشئ لطيف ولو لم يكن الخلق مصدرا بحرف
التعريف وكان مضافا الى اللطيف اضافة المصدر الى

المفعول

المفعول كما وقع فى كتاب عيون اخبار الرضا عليه السلام حيث قال
انما قلنا اللطيف لخلق اللطيف لكان اظهر فى افادة المقصود
ويحتمل ان يكون الخلق بمعنى المخلوق يعنى انما قلنا انه تعالى لطيف
لكان المخلوق اللطيف ومحصل الاحتمالين انه لطيف باعتبار انه
خلق خلقا لطيفا مع جميع ما يحتاج اليه فى نشوه وبقائه من القوة
السامعة والباصرة واللامسة وغيرها من القوة الظاهرة والباطنة
واودع جميع ذلك فيه مع صغر جثته بحيث لا يستبينه احداق
العيون ونواظر الابصار لعله بالشئ اللطيف الظاهر انه تعليل
ثان لتسميته تعالى باللطيف وفى بعض نسخ هذا الكتاب وفى كتاب
عيون اخبار الرضا عليه السلام ولعله بالواو وهو الاظهر وانما قلنا
الظاهر ذلك لانه يحتمل ان يكون تعليلا لتسميته تعالى بالخبير
لان السائل سال عن تفسير اللطيف الخبير جميعا الا ان هذا
الاحتمال بعيد نظرا الى ظاهر قوله عليه السلام انما قلنا اللطيف حيث
لم يذكر الخبير اللهم الا ان يقال اكتفى بذكر اللطيف عن ذكر الخبير
تعويلا على قرينة السؤال ولما اشار بقول كلى على سبيل الاجمال
الى انه تعالى لطيف باعتبار خلقه خلقا لطيفا وعلمه بالخلق اللطيف
اراد ان ينبه على ذكر بعض مخلوقاته اللطيفة على سبيل التفصيل
ويبين لطف صنعه فى صغر ما خلقه واحكم خلقه واتقن تركيبه
وفلق سمعه وبصره وسوى عظمه وبشره على غاية صغره
فقال او لا ترى بالواو فى اكثر النسخ وفى بعضها الا ترى بدونها
وفقك الله وثبتك حذف متعلق الفعلين للدلالة على تعميمه
وشموله للخيرات كلها الى اثر صنعه فى النبات اللطيف وغير
اللطيف قد ذكرنا فى المجلد الاول من جملة ذلك الاثر ما دل
على كمال علمه سبحانه بالاشياء الدقيقة والامور الخفية ومن
اراد الاطلاع عليه على وجه اكمل فليرجع الى كتاب توحيد

المفضل المنقول عن ابي عبد الله عليه السلام ومن الخلق اللطيف
ومن الحيوان الصغار الصغار بالضم الصغير قال الجوهري
صغر الشيء فهو صغير وصغار بالضم ومن البعوض البعوض
البق والواحدة البعوضة والجرجس بكسر جيمين بينهما راء
ساكنة لغة في القرقس وهو البعوض الصغار فذكره بعد البعوض
من باب ذكر الخاص بعد العام وما هو اصغر منها ما لا يكاد
تستبينه العيون بل لا يكاد يستبان لصغره الموجب لخفاء الا
متياز وتقارب الجثث الذكر من الانثى والحدث المولود من
القديم الحدث بالتحريك الحادث وذلك لغاية صغر القديم بحيث
يكون الحادث مثله في الجثة فلا يتميز عنه فلما راينا صغر ذلك
في لطفه اي فلما راينا صغر ذلك في لطفه اي جسمه مع لطف
هيئته التي عليها صورته وصورة اعضائه ففي بمعنى مع و
يحتمل الظرفية ايضا واهتدائه عطف على صغر ذلك او على
لطفه للسفاد اي تنزو الذكر على الانثى قضاء للشهوة وطلبا
للذة والهرب من الموت وما ذلك الا له قوة مدركة للموت
والحيوة ومنافعهما ومضارهما ولا يعلم قدر تلك القوة وقدر
حلها الا هو والجمع لما يصلحه يجمع في الحر للبرد وفي الصيف للشتاء
وفي ايام تمكنه من الحركة لايام عجزه عنها وهو عارف بقوانين
معاشه ونظام احواله وتدبير وجوده وتحصيل بقائه وما
في لجج البحار وهو الاظهر في البيان وعطفه على صغر ذلك ايضا
محتمل وما في لحاء الاشجار اللحاء بالكسر والمد قشر الشجر
والمفاوز والقفار فكل وان كان في غاية الصغر ونهاية الضعف
وكمال دقة ما يقوم به شخصه من العظام والعصب والا
وتار والعروق والرباطات وغير ذلك من الاجزاء و
الاعضاء التي لا يعلم تشريحها الا هو يطلب رزقه وما يصلح

عطف على ما يصلحه لسانه وتفسيره وفي كتاب
عيون اخبار الرضا عليه السلام ما في لجج البحار مع

به امره باعلام الهي والهام رباني حيث هيأ له الصانع القدير
وقدره العليم الخبير وافهام بعضها عن بعض منطقها الافهام
اما بكسر الهمزة او بفتحها ولفظة عن وفهم بعض عن بعض
منطقها كما في كتاب العيون يرجح الثاني وضمير منطقها يعود
على الاول الى البعض الاول وعلى الثاني الى البعض الثاني و
التانيث باعتبار ارادة البعوضة او الحيوانات والمراد بمنطقها
اما ما دل على مطالبها ومقاصدها من الحركات والاشارات
والاصوات على سبيل الاستعارة او المراد به النطق الحقيقي
المشتمل على الصوت والتقطيع ويؤيد الثاني ظاهر قوله تعالى
واذ قالت نملة يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان
وجنوده وما يفهم به اولادها عنها من الحركات والرموز
الخفية التي الهمها الصانع الخبير ونقلها الغذاء بالمناقير والافواه
والانياب اليها اي الى اولادها قبل استكمالها تعطفا بها و
تحننا عليها ثم تاليف الوانها عطف على صغر ذلك وثم لمجرد
التفاوت في الرتبة فان تاليف الالوان واشباهها واظهار كل واحد
منها مع كمال الاختلاط من اعظم ادلة على كمال لطف الصانع
وعلمه بدقائق الاشياء حمرة مع صفرة وبياض مع صفرة حمرة
بالجر بيان للالوان اي ثم تاليف حمرة مع صفرة وبالرفع خبر
مبتدأ محذوف وهو الضمير الراجع الى الالوان وما بعدها
صفة لها وفي كتاب العيون حمرة مع صفرة وبياضا مع خضرة
بنصب بياضا فوجب نصب حمرة ايضا بتقدير اعني او على
انها حال من الالوان وانه ما لا يكاد عيوننا تستبينه وانه
بفتح الهمزة وتشديد النون عطف على صغر ذلك وقال بعض
الافاضل وانه بسكون النون وفتح الهاء امر من نهى ينهى و
الموصول منصوب على المفعولية وعبارة عن الاجزاء

والمعنى اسكت عما لا تدركه عيوننا من اجزائها وتاليف
بعضها مع بعض شبه السكوت عن الشيء بالنهي عنه في عدم
اجرائه على اللسان والامر بالسكوت منه لعدم امكان تفصيله
لدمامة خلقها الدمامة بفتح الدال المهملة الحقارة والدميم
كاميرا الحقير وتذكير ضمير الموصول تارة وتانيثه اخرى
باعتبار اللفظ والمعنى لا تدركه عيوننا ولا تلمسه ايدينا
لان صغر الحجم وحقارة المقدار على وجه الكمال اخرجه
من ان تدركه العين او تناله اليد ولا تدركه اما استيناف
او بمنزلة اضراب عن قوله لا يكاد ونصبه على الحال بعيد لعدم
ظهور عامل له علمنا جواب لما ان خالق هذا الخلق الذي اقامه
على قوائمه وبناه على دعائمه مع حقارة بنيته ولطافة هيئته
وركب فيها من لطايف الصنعة واودعها من لطايف الحكمة
ما عرفت لطيف لطف بخلق ما سميناه اي رفيق به ودقيق
خلقه وعلم دقايق مصالحه واعطاه ما يليق بحاله من الحقير
والتقدير بلا علاج اي بلا مباشرة بالاعضاء والجوارح او بلا
تجربة ولا مزاولة ولا تدريج تقول عالجت الشيء معالجة
وعلاجا اذا زاولته ومارسته ولا اداة ولا آلة العطف التفسير
قال الجوهري الاداة الآلة ويحتمل ان يراد بالاداة الاداة
البدنية مثل القوى الجسمانية وبالآلة الآلة الخارجية كا
لمنشار والمنحت وغيرهما مما يحتاج اليه الصانع الآدمي ويحتمل
ايضا ان يراد بالآلة المادة والمدة وبالاداة الصفة الذاتية و
عدم استناد فعله تعالى اليهما على التقديرين ظاهر لانهما من الامور
الحادثة المتعلقة بامر حادث لا يتم فعله الا بهما ويفتقر في كماله اليهما
والله جل شانه قديم كامل في ذاته وفعله لا يفتقر الى شيء
اصلا وان كل صانع شيء فمن شيء صنع والله الخالق اللطيف

الجليل

الجليل خلق وصنع لا من شيء اشار بذلك الى الفرق بين الصانع
الحادث الناقص في حد ذاته وبين الصانع القديم الكامل في مرتبة
ذاته الحقة القدوسية بان الاول كما هو نفسه زماني ومادي
ومدي وآلي كذلك فعله وصنعه ايضا زماني ومادي ومدي
وآلي لاستحالة ان يفعل هو بلا علاج ولا مزاولة ولا اداة ولا آلة
ولا مادة ولا مدة شيئا واما الثاني فكمالات ذاته الحقة مانعة عن
جميع النقايص والافتقارات كذلك صنعه للمجعولات المادية وفعله
للمخلوقات المدية منزه عن النقص والافتقار الى العلاج والاداة
والآلة والمادة والمدة سبحانه اذا اراد شيئا هو يقول له كن فيكون
فان قلت عطف قوله وان كل صانع شيء على جواب لما يشعر بان
هذا ايضا علمناه من السابق وليس في السابق ما يدل عليه فما وجه
ذلك قلت الوجه فيه انا اذا علمنا من السابق ان الصانع الحق لطيف
بالمعنى المذكور فقد علمنا ان كل صانع غيره ليس بلطيف بذلك
المعنى لاستحالة وقوع التشابه بينهما في امر من الامور فقد دل السابق
التزاما على ان كل صانع غيره تعالى فمن شيء صنع علي بن محمد مرسلا
عن ابي الحسن الرضا عليه السلام هذا الحديث رواه الصدوق في كتاب
عيون اخبار الرضا عليه السلام وفي كتاب التوحيد من طريق العامة مسندا
قال حدثنا علي بن محمد بن عمران الدقاق رضي الله عنه قال حدثنا
محمد بن يعقوب الكليني قال حدثنا علي بن محمد المعروف بعلان عن
محمد بن عيسى عن الحسين بن خالد عن ابي الحسن الرضا عليه السلام
قال قال اعلم علمك الله الخير الخير مفهوم عام شامل لجميع القوانين
الشرعية وجزئياتها سواء كانت متعلقة بنظام الدين او بنظام
الدنيا وهذا الخطاب عام شامل للموجود والمعدوم ومن هو في
اصلاب الآباء وارحام الامهات ان الله تعالى قديم وجوده ذاتي
مستند الى ذاته غير مسبوق بالغير ولا معروض لعدم القدم صفته

التي العاقل امّا بالاستقلال او بملاحظة مقدّمة مبرهنة مقرّرة في العقل مسلّمة عند الكلّ وهي انه تعالى مبدأ لجميع ما سواه على انه لا شيء قبله ولا شيء معه في ديمومته التي كانت له في مرتبة ذاته الحقّة ومرتبة وجوده الذي هو نفس ذاته القدسيّة ومستصرف وجه دلالتها عليه فقد بان لنا باقرار العامة اي باقرار عامة الموجودات كلها بلسان الحال والامكان وبعضها بلسان المقال والبيان والاقرار امّا من اقرّ بالحق اذا اعترف به او من اقرّ الحق في مكانه فاستقرّ هو فقوله معجزة الصفة على الاوّل منصوب بنزع الخافض وهو الباء وان شذّ نزعه في مثله وعلى الثاني منصوب على المفعولية والمعجزة اسم فاعل من اعجزته بمعنى وجدته عاجزا او من اعجزه الشيء بمعنى فاته واضافتها الى الصفة والمراد بها القدم من باب اضافة الصفة الى الموصوف اي الصفة المعجزة واتّصاف منها بالاعجاز لانها تعجزهم وتجعلهم لنباهة شأنها عاجزين عن ادراكهم كنهها وحقيقتها او عن اتصافهم بها او عن اقرارهم بانه تعالى قديم اولانها تفوتهم وهم فاقدون لها ويحتمل ان يكون المعجزة مصدر عجز عن الشيء عجزا ومعجزة بفتح الميم وكسر الجيم وفتحها والاضافة للانتساب واللام ملابسة اي اقرار العامة بعجزهم عن تلك الصفة وعدم قدرتهم على الاتصاف بها هذا الذي ذكرناه في حلّ هذه العبارة هو ملخّص ما ذكره جمع من المتاخرين منهم السيد الداماد والمحقق الشوشتري مع زيادات سنحت للخاطر وقال بعض الافاضل متعلق الاقرار محذوف والمعجزة اسم مفعول من اعجزه اذا فاته وصفة للعامة ومضافة الى الصفة يعني بان لنا باقرار العامة بفقدان تلك الصفة وفواتها فيهم بانه تعالى قديم وفيه انّ الاصل عدم الحذف وانّ الاضافة اللفظية لا تفيد تعريف المضاف فلا تتبع صفة المعرفة

من اعجزته بمعنى جعلته عاجزا او وجد

دلت مو

دق

وفي بعض نسخ لا يقيد به هذه الصفة وهو الظاهر وفي كتاب عيون اخبار الرضا عليه السلام مع هذه الصفة والله اعلم انه لا شيء قبل الله ولا شيء مع الله في بقائه ازلا وابدا جميعا فلا ينافي ما تقدّم من ان الانسان باق ابدا لا يموت بعد البعث وبطل قول من زعم انه كان قبله كالقائلين بانه مركب فان الجزء قبل الكلّ او كان معه شيء كالقائلين بزيادة الوجود والصفات وشيء متفرع على ما قبل التنازع وذلك انه لو كان معه شيء في بقائه لم يجز ان يكون خالقا له واذا لم يكن خالقا لذلك لزم تعدد الواجب لذاته ولزم ايضا ان لا يكون جلّ شأنه مبدأ لجميع ما سواه وكلاهما باطل لانه لم يزل معه فكيف يكون خالقا لمن لم يزل معه في مرتبة ذاته ووجوده والمخلوق يجب ان يكون بحسب الذات والوجود متأخرا عن الخالق القادر وذلك لان وجوده تعالى عين ذاته فلو كان وجود شيء ما مع وجوده غير متأخر عنه كان ايضا مع ذاته غير متأخر عنها اصلا فلا يكون ذاته التي تفعل بالاختيار علة له لوجوب تقدمها على المعلول بحسب الرتبة والوجود فقد ظهر ان القديم لا يجوز ان يكون معلولا للقادر خلافا للمبتدعة ولو كان قبله شيء كان الاول ذلك الشيء لا هذا الذي هو القبل على الاطلاق وهو المسمّى بالله وكان الاول بحسب هذا الفرض اولى بان يكون خالقا للاوّل الذي هو الخالق لجميع ما سواه وهذا خلاف المتقرر الثابت من وجهين الاول ان لا يكون المبدأ لجميع مبدأ الجميع والثاني ان يكون القديم الواجب حادثا ممكنا لان كونه بعد ان لم يكن وصف له بالحدوث اللازم للامكان ثم وصف نفسه باسماء اي سمى نفسه بها او عرّف نفسه بها وانما قال باسماء ولم يقل بمعانيها لان الدلالة على انه ليس له صفة زائدة دعاء الخلق بالنصب على انه مفعول له مثل حذر الموت يعني وصف نفسه بالاسماء لاجل دعائهم اياه بتلك الاسماء اذ خلقهم وتعبدهم يعني طلب منهم

الشيء

العبادة والتذلل وغاية الخضوع وارادوا ان يكونوا عبيداً له وابتلاهم
بالخير والشر واختبرهم بالمصايب والنوايب والجأهم الى ان يدعوه
بها اى بتلك الاسماء التى وصف بها نفسه فسمى نفسه الفاء لتفسير
الوصف المذكور لا للتفريع سميعا بصيرا قادرا قاهرا حافظا عدلا با
طنا لطيفا خبيرا قويا عزيزا حكيما عليما وما اشبه هذه الاسماء من الاسماء
المشتركة بينه وبين خلقه الدالة على الذات مع ملاحظة شيء من الصفات
فلما راى ذلك من اسمائه الغالون المكذبون الغالى المتجاوز عن الحد
من غلا فى الامر يغلو غلوا اذا جاوز فيه الحد وهم قد جاوزوا الحد
فى اسمائه تعالى حيث جعلوا مبادى اشتقاقها موجودة خارجية زائدة
عليه قائمة به وفى بعض النسخ القالون بالقاف من القلى وهو البغض
وقد سمعونا نحدث عن الله انه لا شيء مثله بحسب الذات ولا
شيء من الخلق فى حاله بحسب الصفات قالوا اخبرونا اذا زعمتم انه
لا مثل لله ولا شبه له كيف شاركتموه فى اسمائه الحسنى فتسميتم
بجميعها اذ هذه الاسماء وهى السميع والبصير الى آخر ما ذكر تطلق
عليكم ايضا فان فى ذلك اى فى مشاركتكم معه فى اسمائه دليلا على
انكم فى حالاته التى دلت عليها تلك الاسماء كلها او فى بعضها دون
بعض الترديد انما لعدم تحقق المشاركة فى جميع اسمائه تعالى او لا
المشاركة فى البعض كافيا فى مقام المناظرة والالزام اذ جمعتم الا
سماء الطيبة وذلك دل على انكم مثله فى المعنى اذ الاشتراك
فى المشتق يقتضى الاشتراك فى المشتق منه وفى كتاب التوحيد
وكتاب عيون اخبار الرضا عليه السلام اذ جمعتم الاسماء الطيبة والاشا
الى مشابهتكم وتقريرها بان مشاركتكم معه فى الاسماء يقتضى
مشابهتكم وما ثلكم معه فى المعنى لان الاسم دليل على المعنى
المشترك بينكما اشار الى الجواب عنها وحاصله ان الاشتراك
هنا من باب الاشتراك فى اللفظ دون المعنى بقوله قيل لهم ان

الله

الله تعالى الزم العباد اسماء من اسمائه على اختلاف المعانى على
سبيل الاشتراك فى اللفظ دون المعنى وذلك كما يجمع الاسم ا
الواحد معنيين مختلفين من جميع الوجوه مثل العين للباصرة
والذهب ولا يقع بذلك التماثل والتشابه بينهما هذا اذا كان ذلك
للتمثيل واما لو كان للتشبيه كما يشعر به ظاهر الكاف وظاهر الدليل
الآتى المبتنى على الحقيقة والمجاز فالمراد بالمعنيين المختلفين المعنى
الحقيقى والمعنى المجازى المختلفان فى بعض الوجوه المتشابهان المتناسبا
بوجه آخر والمقصود من التشبيه هنا هو جهة المغايرة والمخالفة
دون المناسبة والمشابهة فان المعنى المجازى للحمار مثلا وهو
الانسان البليد مخالف لمعناه الحقيقى وان كان اطلاق الحمار عليه باعتبار معنا
خارجة عنه فاذا شبهنا العين بالحمار باعتبار المعنى او شبهنا بمعناها
بمعناه فالتشبيه فان المقصود هو اظهار المخالفة وبيان المغايرة بين
معنييها كما هى بين معنيى الحمار واما المناسبة التى بين معنيى الحمار
فامر غير مقصود فى هذا التشبيه اصلا فاندفع بذلك ما عسى ان
يقال هذا التشبيه يفيد اعتبار المناسبة والمشابهة بين علمه تعالى
مثلا وعلم غيره وهذا مؤيد للشبهة لا دافع لها والدليل على ذلك
قول الناس الجائز عندهم الشايع بالشين المعجمة والعين المهملة و
فى كتاب العيون قول الناس الجائز عندهم السايغ بالسين المهملة
والغين المعجمة بمعنى الجائز والمذكور هنا اصوب لخلوه عن التكلف
وهو الذى خاطب الله به الخلق فكلمهم بما يعقلون ليكون عليهم
حجة فى تضييع ما ضيعوا من الايمان والاحكام والاخلاق فقد يقال
للرجل كلب وحمار وثور وسكرة السكر بضم السين المهملة
وتشديد الكاف فارسى معرب الواحدة سكرة وفى المغرب
السكر بالتشديد ضرب من الرطب مشبه بالسكر المعروف فى
الحلاوة وعلقمة واسد العلقم شجر مر ويقال للحنظل ولكل

شيء من علمهم كل ذلك على خلافه وحالاته اي خلاف ما هو المقصود
منه وضعا وخلاف حالاته وصفاته المطلوبة منه حقيقة وحالاته
عطف على الضمير المجرور بالاضافة بدون اعادة الجار كما في قوله
تعالى واتقوا الله الذي تساءلون به والارحام والدليل على امتناعه
من غير دخل كما سنشير اليه في باب صلة الرحم ان شاء الله تعالى ومن لم
يجوز ذلك فليجعل الواو بمعنى مع او ليقدر مضافا اي وخلاف
حالاته وفي كتاب عيون اخبار الرضا عليه السلام على خلافه لانه لم تقع
الاسامي على معانيها التي كانت بنيت عليه هنا بيانا وتوضيح لما قبله
لان الانسان ليس باسد ولا كلب فافهم رحمك الله اي ما يطلق عليه
لفظ الانسان حقيقة ليس ما يطلق عليه لفظ الاسد والكلب حقيقة
فقد تقرر بما ذكر ان معنى الاسماء في الواجب مخالف لمعناها في
غيره كما ان المعنى الحقيقي للاسد مخالف لمعناه المجازي الذي هو
الانسان الا ان الاسم فيما نحن فيه ليس في الواجب حقيقة وفي
غيره مجاز بل هو في كليهما حقيقة من باب الاشتراك في اللفظ
فان العالم مثلا موضوع تارة للعلم القديم الكامل القائم بالذات
لا بالغير وتارة للعلم الحادث الناقص القابل للعدم سابقا
ولاحقا القائم بالغير ولا شبهة في ان هذا المعنى مخالف لذلك
المعنى ولا اشتراك بينهما الا في لفظ العلم ولما نظر بعض
المحققين الى هذا الدليل ووجد الاسد ونحوه من الاسماء
حقيقة في معانيها الاصلية ومجازا في الانسان ظن ان الاسماء
الكمالية ايضا كذلك فقال معناه كما ان تلك الاسماء لا يستحقها
حقيقة الا معانيها الاصلية ولا تقع على الرجل حقيقة بل تقع
عليه مجازا كذلك الاسماء الكمالية لا يستحقها حقيقة الا الذات
القدسية ولا تقع على الكاملين من الخلق حقيقة بل تقع عليه
مجازا من حيث انهم مظاهر اسماء خالقهم وفيه انه ان اراد

بالمجاز

بالمجاز في قوله الاسماء الكمالية تقع على الخلق مجازا الاستعارة
ليوافق الامثلة المذكورة في الدليل فان الاسد ونحوه استعارة
في الانسان يرد عليه ان الاستعارة مبنية على التشبيه وقد مر
مرارا انه لا يجوز تشبيه شيء بالله سبحانه بوجه من الوجوه
وان اراد به مجازا مرسلا لعلاقة السببية والمسببية كما يشعر
به لفظ المظاهر يرد عليه انه على تقدير جواز ذلك هنا فات
المناسبة بين المقيس والمقيس عليه فان المقيس عليه استعارة
وان اكتفى في المناسبة بمجرد التجوز وان كان هذا نوعا منه و
ذاك نوعا آخر فليقل بالاشتراك اللفظي كما هو ظاهر سياق
الحديث وليكتف في المناسبة بما ذكرنا سابقا من مجرد الاختلاف
بين المعنيين ولما اشار اجمالا الى الاختلاف معاني الاسماء بين الحق
والخلق اراد ان يشير الى تفصيل بعض ذلك وتوضيحه ليقاس
عليه البواقي فقال وانما سمي الله بالعلم المراد بالعلم العالم بذكر
المشتق منه مقام المشتق او المراد بالتسمية الوصف او قال ذلك
للتنبيه على ان العلم عين ذاته وفي كتاب العيون وانما تسمى الله
بالعالم على صيغة المشتق لغير علم حادث علم به الاشياء يعني
سمي بعلم قديم كامل من جميع الجهات هو عين ذاته الحقة التي
هي علمها بالاشياء كلها كليها وجزئيها على نحو واحد لا بعلم حادث
زائد عليه قائم به علم به الاشياء لاستحالة الجهل عليه في مرتبة
ذاته وامتناع اتصافه بالحوادث استعان به على حفظ ما يستقبل
من امره كالبشر فانه يستعين بعلم حادث له بالكليات على حفظ
تفاصيل جزئياتها الواردة عليه في مستقبل احواله والروية
فيما يخلق من خلقه ما يصلحه والروية عطف على الحفظ و
فيه اشارة الى ان علمه بالاشياء ليس علما اجماليا يستعين به على الروية
والتفكر ليعرف وجه المصلحة فيما يخلق من خلقه كما هو شان ارباب

الصنايع فانهم يتصورون اولا امرا مجملا ثم يخطر بها لهم في اثناء
الصنع ما له مدخل في تمامه وكماله فيصنعونه تكميلا لصنايعهم
وعطفها على علم حادث اي انما سمى انه بالعلم لغير الروية الى آخره
ايضا محتمل والمتكلمون بعد ما قالوا انه تعالى عالم بجميع افعاله
قبل الايجاد لا من طريق اصلا لا من حس ولا من روية و
نظر واستدلال سالوا انفسهم وقالوا لم زعمتم ذلك فلم لا
يجوز ان يكون قد فعل افعالا مضبوطة ثم ادركها فعلم كيفية
صنعها بطريق كونه مدركا لها فاحكمها بالروية بعد اختلالها
واضطرابها ثم اجابوا عن ذلك بانه لا بد ان يكون قبل ذلك
عالما بمفردات بعضها فوجب ان يعلم كذلك باسرها لعدم
التخصيص ورد هذا الجواب بانه لا يلزم من العلم بمفردات
الفعل العلم بالفعل فقولكم لا بد ان يكون عالما بمفرداتها قبل
فعلها مصادرة على المطلوب والجواب الحق انه لو علمها بعد ان عملها
لزم الجهل وهو نقص لا يليق بجناب القدس ولكان علمه
بها حادثا في ذاته فيلزم ان يكون جل شانه محلا للحوادث وهو
محال ويفسد ما مضى مما افنى من خلقه يفسد من افسد الشئ
لعدم كونه على وجه المصلحة والمفسدة خلاف المصلحة و
هو عطف على يخلق وصح ذلك لان ما مصدرية كما اشرنا
اليه ولو جعلت موصولة او موصوفة لم يصح وما مضى مفعوله
ومما افنى بيان لما مضى والمقصود والله اعلم انه ليس له علم حادث
استعان به على الروية والتفكر في الخلق والايجاد والافناء والانشا
فكما لا يتفكر في استصلاح ما يخلق كذلك لا يتفكر في استصلاح
ما يخلق كذلك يفسد لعدم وقوعه على وجه المصلحة كما هو شان
الفاعل بالعلم الحادث الناقص الذي يستكمل في الصنايع بالتجربة
وتكرر الافاعيل والى هذا المعنى اشار امير المؤمنين عليه السلم

بقوله

بقوله ومنشئهم بلا اقتداء ولا تعليم ولا احتذاء مثال صانع
حكيم ولا اصابة خطاء ومعنى قوله عليه السلم ولا اصابة خطاء
انه لم يخلق اولا اتفاقا على سبيل الاضطراب والخطاء في المصلحة
من غير علم منه على وجهها ثم علمه بعد ذلك بالروية والتفكر
فافسد ما فعله واستدرك فعله على وجه المصلحة واحكمه
مما لم يحضره ذلك العلم ويغيبه كان جاهلا ضعيفا هذه
الجملة اما في محل الجر على انها صفة اخرى لعلم حادث او في
محل النصب على انها حال عنه وما في مما موصولة او موصوفة
والعايد اليها اسم الاشارة والضمير المنصوب في قوله
لم يحضره راجع اليه سبحانه ويغيبه على صيغة المضارع با
لغين المعجمة والباء الموحدة بعد الياء المثناة من تحت من الغيبة
والاصل يغيب عنه بالحذف والايصال وهو عطف على قوله
لم يحضره وفي بعض النسخ تغيبه على صيغة الماضي من باب
التفعل والاصل فيه تغيب عنه وفي كتاب العيون ويعنه
على صيغة المضارع المجزوم من الاعانة لكونه معطوفا على قوله
لم كما انا لو راينا علماء الخلق انما سموا بالعلم في كتاب العيون
ايضا بالعلم خلافا لما تقدم لعلم حادث قايم بهم وانهم بعد ما
لم يكن اذ كانوا فيه جهلة بفتح الجيم والهاء جمع جاهل وفي كتاب
العيون قبله بدل فيه وكون علماء الخلق جاهلين امر ظاهر
فان اكثرهم كانوا خالين عن العلم في بدو الفطرة ثم حصل لهم
العلوم بالتجربة والممارسة وبعضهم وان لم يكن خاليا عنها كا
لنفوس الهيولانية العالية والعقول المجردة النوعية لكن في
مرتبة ذاته الممكنة العارية عن حلية العلوم كان جاهلا وانما
اتصف بالعلم بعد ملاحظة الذات وتكميلها فهو في مرتبة الذات
كان جاهلا بخلاف الحق جل شانه فان علمه في مرتبة ذاته العالية

بكل شئ من كل جهة بالفعل لانه عينها وربما فات فهم العلم با
لاشياء لعروض النسيان والغفلة فعاد الى الجهل كما كان
فيه اولا وانما سمى الله عالما لانه لا يجهل شيئا لانه بذاته
الحقة القديمة عالم بجميع الامور مستقبلها وماضيها كليها و
جزئيها بحيث لا يتفكر ولا يتروى ولا يزيد علمه ولا ينتقص ولا
يتغير ولا يتبدل ولا يجهل ولا ينسى وبالجملة علمه هو الذات
القدوسية الحقة وعلم غيره صفة فاقدة قائمة بذات فاقدة
فقد جمع الخالق والمخلوق فى اسم العالم واختلف المعنى على ما ذكر
فاطلاق العلم على الخالق والمخلوق كاطلاق العين على الباصرة
والذهب فالاشتراك بينهما انما هو فى الاسم دون المعنى وسمى
ربنا سميعا لا بخرت فيه يسمع به الصوت ولا يبصر به بل يسمع
بما يبصر به ويبصر بما يسمع به وهو نفس ذاته المقدسة و
الخرت بفتح الخاء المعجمة وضمها وسكون الراء المهملة قبل التاء المثناة
من فوق الثقب فى الاذن وغيرها وفى كتاب العيون لا بجزء
فيه كما ان خرتنا فى كتاب العيون كما ان جزءنا الذى به نسمع الا
صوات الداخلة فيه الواصلة الى القوة المنبثة على العصب المفروش
تحته وهذا العصب محل لهذه القوة المدركة الصوت والخرت
طريق لوصول الصوت اليها لا نقوى به على البصر اى على ادراك
المبصرات لان لعضونا آخر يختص به ولما اشار الى ان سمعه
للاصوات ليس بشق الاذن وخرته كما فى الانسان لتنزهه عن
الجسمية والآلة اشار الى ما هو المقصود منه بقوله ولكنه
اخبر اى ولكن السميع اخبر او لكن الله تعالى اخبر باطلاق
السميع عليه انه لا يخفى عليه شئ من الاصوات حتى صوت الذرة
فى الفلاة وحسيس النملة على الصفاة ليس على حد ما سمينا سمينا نحن ظ
على صيغة المجهول ونحن تاكيد الضمير المرفوع المتصل يعنى

ليس

ليس تسميته نحن بالسميع على حد تسميتنا به وعلى معناه
فقد جمعنا الاسم بالسميع اى التسمية به وجمعنا اما بسكون
العين على صيغة المتكلم مع الغير او بفتحها على صيغة الغايب
المذكر والاسم على الاول منصوب على المفعولية وعلى
الثانى مرفوع على الفاعلية واختلف المعنى لان السمع فى الواجب
هو العلم بالمسموعات بنفس الذات لا بالاداة وفينا ادراك
المسموعات بالشقوق والاخرات وهذا مخالف لذلك لان
العلم بالمسموعات من جهة الالات غير العلم بها لا من جهتها
لا يقال هذا انما يثبت التخالف بين هذين القيدين لا مطلقا
لو قوع التشابه بينه وبيننا فى الجزء المشترك بينهما وهو
العلم بالمسموعات لانا نقول قد عرفت آنفا ان علمه مخالف لعلمنا
فلا تغفل وهكذا البصر لا بخرت منه ابصر فى كتاب العيون
وهكذا البصير على وزن فعيل لا لجزء به ابصر يعنى ليس ابصاره
بالعين ولا ادراكه للمبصرات بحاسة البصر لتنزهه عن الحواس
كما انا نبصر بخرت فى كتاب العيون بجزء لا ننتفع به فى غيره اى
كما انا نبصر المبصرات بخرت العين لا ننتفع بذلك الخرت
فى غير الابصار لانه طريق لادراك المبصرات فقط ولكن الله
بصير لا يحتمل شخصا منظورا اليه اى لا ينطبع صورة المنظور
اليه ومثاله فى ناظره لعدم وجود الناظر له وفيه دلالة
على ان الابصار بالانطباع ويمكن ان يراد بالشخص الآلة الباصرة
التى يمكن النظر اليها وقيل الاحتمال هنا بمعنى المشقة يقال
احتمله اى تكلف المشقة فيه يعنى لا مشقة له فى ابصار شخص
منظور اليه وفى بعض نسخ هذا الكتاب وفى كتاب العيون
لا يجهل من الجهل فى موضع لا يحتمل وهو الاظهر فقد جمعنا

الاسم الفعل هنا ايضا يحتمل الوجهين واختلف المعنى لان ابصارنا
بالنواظر والاخرات وابصاره هو العلم بالمبصرات بنفس الذات
والحاصل ان البصر والبصير في الخالق نفس الذات وفينا الالة
والنفس الفاقرة من جميع الجهات فلا اشتراك هنا الا في مجرد
الاسم وهو قائم ليس على معنى انتصاب وقيام على ساق
في كبد كما قامت الاشياء الكبد بفتح الكاف والباء الشدة والمشقة
والساق ساق قدم ويمكن ان يراد بها هنا السبب اي ليس قياما
على معنى قيام على سبب يقيمه كما يراد الاشياء الموجودة
القائمة باسبابها ويؤيده بقاء الاشياء على عمومها وعدم الاحتياج
الى تخصيصها بذوات السوق ولكن قائم يخبر انه حافظ اي
ولكن قولنا هو قائم يخبر انه حافظ المخلوقات واحوالهم و
افعالهم وآثارهم ومتكفل لحفظها واصلاحها ورعايتها وتدبيرها
ولما كان هنا مظنة ان يقال اطلاق القائم على الحافظ غير متعارف
اشار الى انه شايع في المحاورات بقوله كقول الرجل القائم
بامرنا فلان اراد بالقائم الحافظ الضابط المدبر في امورهم
لا القائم بالساق ولو اريد هنا لكان المقصود منه على سبيل
الكناية هو الحفظ والله هو القائم اي الحافظ على كل نفس بما
كسبت من الخير والشر والواو اما للحال او للعطف على قوله
كقول الرجل او على مقول القول وهو القائم والقيام ايضا ع
في كلام الناس الباقي اي الثابت الوجود ازلا وابدا على امتناع
ان يسبقه او يلحقه عدم ويقال للباقي بهذا المعنى الازلي الابدي
ولا يستحق هذا الاسم الا هو والقائم ايضا يخبر عن الكناية
كقولك للرجل قم بامر بني فلان اي اكفهم مؤنتهم وسائر
ما يحتاجون اليه والله سبحانه هو الكافي على الاطلاق لانه

يكفي

يكفي بلا معاناة ولا آلة جميع ما يحتاج اليه عالم الامكان من
الوجود والصفات والكمالات والاسباب والارزاق
وغيرها وانما لم يذكره لان شهرته كفت مؤنة ذكره و
بالجملة القائم اذا اطلق عليه سبحانه يراد به الحفظ او البقاء
او الكفاية لا القيام على ساق والقائم منا قائم على ساق اي
على ساق القدم او على سبب يقيمه ولا يتحقق شيء من هذين
المعنيين فيه جل شانه لتنزهه عن الجسمية والقدم و
الساق والسبب فان قلت القائم قد يخبر في الخلق عن الحفظ
والكفاية والبقاء اما الاولان فقد صرح به عليه السلام واما الاخير
فلان الباقي يصدق على الجنة والنار والنفوس المجردة و
البدن بعد بعثه وغيرها مما كان وجوده ابديا بل يصدق على
الموجود وان كان منقطع الوجود في الظاهر فحين صرف القيام
عن ظاهره الى هذه المعاني لا يندفع لوقوع التماثل والتشابه
فيها قلت هذا مدفوع اما اولا فلان هذه المعاني فينا تابعة
للقيام على ساق لانه قد يجعل كناية عنها وفي الواجب غير
تابعة له واما ثانيا فلان هذه المعاني فينا صفات حادثة نا
قصة قائمة بنا مستندة الى آلات واسباب معتبرة في تحققها
وفي الواجب يعتبرها العقل على الوجه الاكمل لذاته المقدسة
بذاته من غير اعتبار صفة زايدة قديمة او حادثة تحل فيه
لتعاليه عن التحديد والتوصيف فلا اشتراك فيها ايضا الا
بحسب الاسم فقد جمعنا الاسم ولم نجمع المعنى ان كان جمعنا
بسكون العين كان لم نجمع بالنون وان كان بفتحها كان لم يجمع
بالياء المثناة من تحت والتقدير لم يجمعنا المعنى والاخير
وان كان خلاف الظاهر لاحتياجه الى الحذف ومخالفته
لظاهر ما سبق لكن يؤيده ما نقله الصدوق في كتاب

العيون والتوحيد بقوله ولم يحمنا المعنى واما اللطيف فليس
على قلة فى الحجم وقضافة فى الجسم والقضف محركة وكعنب
الدقيق والنحيف وقد قضف بالضم قضافة فهو قضيف
اى نحيف وصغر فى المقدار لان كل ذلك من صفات الجسم
والجسمانيات وقدس الحق منزه عنها ولكن ذلك على
النفاذ فى الاشيا اى ولكن الله لطيف على معنى نفاذ علمه و
قدرته وحكمه فى الاشياء الصغار والكبار الا ترى كيف نفذت
فى الذرة والبعوضة وما هو اصغر منهما وفى غيرهما من
الحيوانات والنباتات والجمادات والمعادن والارضين
والسموات وما فيهن وما بينهن مما يعجز عن ادراك قليل
منها ومن منافعها وخواصها وآثارها اولوا الالباب
والامتناع من ان يدرك اى امتناعه من ان يدرك ذاته
وصفاته من جهة العقل والحواس بحد ونهاية ورسم
يحيط بها وبالجملة لطفه عبارة عن نفوذ علمه وقدرته
فى الغير وعدم نفوذ علم الغير وقدرته فيه ثم اشار الى
ان اطلاق اللطيف على النفاذ غير بعيد لانه مستعمل فى
محاورة الناس ايضا بقوله كقولك للرجل اى لاعلامه
واخباره لطف عنى هذا الامر يعنى لم ينفذ فيه فهمى ولم
يبلغ اليه عقلى ولطف فلان فى مذهبه وقوله اذا دق
طريقها وخفى ماخذها ولم ينفذ فيها العقل يخبرك فى
محل النصب على انه حال عن مفعول القول او فى محل الرفع
على انه خبر مبتدء محذوف اى هذا القول يخبرك انه
غمض فيه العقل وفات الطلب غمض بفتح الميم او ضمها
غار والغموض الغور والغامض من الكلام خلاف الواضح
والطلب بفتح اللام مصدر بمعنى المفعول يعنى غاب

فيه

فيه العقل وفات مطلوبه ولم ينله لدقته ولو كان غمض بتشديد
الميم من تغميض العين وهو المطابق اجفانها كان فى الكلام
استعارة مكنية وتخييلية وهو مع ذلك كناية عن عدم ادراك
المطلوب وفى كتاب العيون والتوحيد للصدوق رحمه الله
انه غمض فبهر العقل بهر على البناء للمفعول من البهر بالفتح
وهو الغلبة يقال بهره اذا غلبه فهو مبهور اى مغلوب يعنى
هذا القول يخبرك ذلك الامر غامض له غور شديد فبهر
العقل وغلب لانقطاع ادراكه وانسداد سبيله قبل الوصول
اليه وهذا اظهر وانسب بالمقام لافادته صريحا ما هو علة
لفوات الطلب اعنى غور ذلك الامر وعاد متعمقا متلطفا
اى صار ذلك الامر ذا عمق ودقة لا يدركه الوهم لبعد
عمقه وغاية دقته وخفاء سبيله فهكذا لطف الله تعالى الظاهر
ان لطف على صيغة الفعل دون المصدر عن ان يدرك بحد
او يحد بوصف اى عن ان يدرك شرح حقيقة ذاته او ما له
من كمال صفاته بالتحديد والتمييز اما الاول فلانه لاحد لحقيقته
واما الثاني فلانه ليس لما تعتبره العقول من كماله سبحانه نهاية
يقف عندها فيكون العقل حادا له واللطافة منا الصغر
والقلة المستلزمتان لعسر ادراك المتصف بهما وصعوبة نفوذ
العقل فيه واللطافة فى الواجب ليست بمعنى الصغر والقلة
كما عرفت فقد جمعنا الاسم اى اسم اللطيف واختلف المعنى
لان اللطافة منا صفة حادثة قائمة بنا وفيه جل شانه علمه
الذى هو نفس ذاته الحقة باعتبار نفوذه فى جميع الاشياء و
الاختلاف بينهما لا يشتبه على ذى عقل واما الخبير اذا اريد
به سبحانه فالذى لا يعزب عنه شئ ولا يفوته ليس للتجربة
ولا للاعتبار بالاشياء يعنى انه تعالى خبير بمعنى انه لا يبعد عنه

انه غمض على البناء للمفعول مع
انه لا يناسب انما المناسب [illegible]
على ما هو الظاهر من الكلام [illegible]
[illegible] الامر
[illegible]
[illegible] ا
[illegible]

شئ من الاشيا ولا يغيب عنه امر من الامور وليس خُبره
بالاشياء عدم بُعد شئ عنه مستندا الى التجربة والتكرار
ولا الى النظر والاعتبار وهو العبور من علم الى علم آخر وفيه
اشارة الى ان علمه ليس بضرورى ولا نظرى فعند التجربة
والاعتبار علمان احدهما تجربى ضرورى والآخر اعتبارى
نظرى وفى كتاب العين فتفسير التجربة والاعتبار علمًا و
هو الاصوب والاظهر ولولاهما ما علم اى لولا التجربة والا
عتبار ما علم شيئا ضرورة ان انتفاء السبب يوجب انتفاء المسبب
والمراد بالتجربة ما عدا طريق الاكتساب فيشمل طرق الضرورة
كلها ولما اشار الى ان علمه ليس للتجربة والاعتبار بين ذلك
واثبته بقوله لان من كان كذلك كان جاهلا يعنى من استفاد
علمه بالتجربة والاعتبار كان جاهلا قبلهما بالضرورة والله لم
يزل فى مرتبة ذاته الحقة من كل جهة خبيرا بما يخلق غير متصف
بالجهل اصلا فليس علمه مستفادا منهما والخبير من الناس المستخبر
عن جهل المتعلم الاستخبار السؤال عن الخبر ولعل المقصود
انه يعتبر فى مفهوم الخبير اذا اطلق على الناس زيادة الاعتمال
وهى الاتصاف بالخبر يعنى العلم بعد الطلب والتعلم من الغير
مع جهل سابق ولا يبعد ان يكون الاستخبار اشارة الى طلبه
بالتجربة ونحوها والتعلم اشارة الى طلبه بالاعتبار فيكون
فيه اشارة الى اعتبار مأخذ العلم وطريقه فى هذا المفهوم
وقد جمعنا الاسم واختلف المعنى لما عرفت ان خُبره تعالى
فى مرتبة الذات بل هو نفس الذات بلا استخبار ولا تعلم ولا
جهل سابق ~~ولا تعلم ولا جهل سابق~~ وخُبرنا بعد مرتبة ذواتنا
وبعد هذه الامور فافترقا وتباينا ولا يبعد ان يكون الخبير
اخص من العالم اما فى الواجب فلانه عبارة عن العالم بدقايق

الاشيا

الاشيا وحقايقها والعالم فيه اعم منه واما فى غيره فلانه عبارة
عن العالم من جهة التجربة والاعتبار ومن جانب التعلم و
الاستخبار على ان يكون هذه الامور معتبرة فى مفهومه
والعالم فى غيره اعم منه لعدم اعتبار هذه الامور فى مفهومه
وان كان لا ينفك عنها واما الظاهر فاطلاقه للظاهر ستة معان
على ما يستفاد من سياق الحديث بعضها مختص بالخالق و
بعضها مختص بالخلق ومن ههنا يظهر ان الاشتراك ليس
الا بحسب الاسم الاول العالى المرتفع بمعنى الراكب فوق
شئ وهو من قولهم ظهر فلان السطح اذا علاه وحقيقته
صار على ظهره كما صرح به فى المغرب الثانى البارز بنفسه العلو
بحدوه وهو من قولهم ظهر فلان اذا خرج وبرز وهذان المعنيان
مختصان بالخلق لاستحالة اتصاف الخالق بهما الثالث الغالب على
جميع الاشيا بالقوة والقدرة عليها من قولهم ظهر فلان على عدوه
اذا غلبه الرابع البين وجوده باثاره لكل احد من قولهم ظهر
هذا الشئ اذا تبين وجوده باثاره الخامس العالم بجميع الاشيا
بحيث لا يخفى عليه شئ منها السادس المدبر لجميع الاشياء
او لكل ما يرى منها وكانت هذه المعانى ماخوذة من المعنى
الثالث لاعتبار الغلبة فيها بالعلم والتدبير وهذه الاربعة
مختصة به سبحانه والى هذا التفصيل اشار بقوله فليس من
اجل انه علا الاشياء بركوب فوقها وقعود عليها وتسنم لذراها
سنام كل شئ اعلاه ومنه تسنمه اذا علاه واسنم الدخان
اذا ارتفع والذرى بضم الذال المعجمة وكسرها جمع الذروة
كذلك وهى اعلى الشئ وفوقه ولكن ذلك اى كونه ظاهرا
او علوه على الاشياء لقهره وغلبته الاشياء وقدرته عليها
فمعنى الظاهر انه العالى على جميع الاشياء بمعنى انه قاهر غالب

قادر عليها ولا يعجزه ولا يفوته شئ ولا يغلبه ولا يسبقه
احد كقول الرجل ظهرت على اعدائى اى غلبت عليه واظهرنى
الله على خصمى اى غلّبنى عليه تغليبا يخبر عن الفلج والغلبة
الفلج بالفتح الظفر وقد فلج الرجل على خصمه اذا غلب و
افلجه الله عليه اذا جعله غالبا والاسم الفلج بالضم فهكذا
ظهوره الله على الاشياء فظهوره ليس ظهورا مكانيا حسيا
بل هو قهره وغلبته على جميع الاشيا واستيلاؤه عليها با
لايجاد والابقاء والافناء ووجه آخر انه الظاهر لمن
اراده اى الظاهر لكل من اراده بحججه الباهرة وبراهينه
الظاهرة وشواهد اعلامه النيرة الدالة على وجوده و
ثبوت ربوبيته وصحة وحدانيته اذ لا موجود الا وهو
يشهد بوجوده ولا مخترع الا وهو يعرب عن توحيده ولا
يخفى عليه شئ هنا وجه آخر غير ظهوره للغير وهو ظهور
الغير له بنفس ذاته الحقة التى هى العلم بجميع الاشيا وقد
عرفت انه من توابع الغلبة اذ فيه غلبة على الاشيا بنفوذ
علمه فيها واحاطته بها وانه مدبر لكل ما يدبر على وفق
الحكمة المقتضية للنظام الاكمل وهذا ايضا وجه آخر للظهور
غير ما ذكر وتابع للغلبة كما اشرنا اليه وتخصيص المورد
بالذكر باعتبار انه مناسب لوصفه تعالى بالظهور فاى ظاهر
اظهر واوضح من الله تعالى ~~هو الله تعالى~~ متفرع على الوجوه
الاربعة او تعليل لها لانك لا تعدم صنعته حيث توجهت
فهو الظاهر وجوده بعجائب تدبيره وغرائب تقديره
للمتفكرين والواضح ثبوته وعلمه بانشاء الاجرام العلوية
وابداع الاجسام السفلية للناظرين وفيك من آثار صنعه
ما يغنيك لان ما فى الانسان من طرائف الصنع ولطائف التدبير

يغنيه

يغنيه فى معرفة صانعه عن سائر المبدعات العجيبة والمخترعات
الغريبة والظاهر منا البارز بنفسه للناظرين وانما قال بنفسه
لانه تعالى ايضا بارز لكن بروز حججه وآثاره والمعلوم بحججه
للحاذقين بمعنى المعلوم بشرح حقيقة ذاته وصفاته وبيانه
من اطرافه ونهاياته والظاهر منا ايضا العالى على الشئ بالركوب
عليه ولم يذكره اما للاقتصار مع الايما اليه فى صدر الكلام
او لان البارز بنفسه يصدق عليه ايضا فقد جمعنا الاسم ولم
يجمعنا المعنى للتغاير والتخالف بين معنييه فى الموضعين لان
ظهورنا حسى يحصل بمشاهدة العين او بتحديد العقل وتمييز
الوصف بخلاف ظهوره تعالى كما عرفت واما الباطن فليس على معنى
الاستبطان للاشياء بان يغور فيها كغور الغائص فى الماء وغور بعض
اجزاء الجسم فى داخله على مقابل ما فى ظاهره وغور المتمكن ودخوله
فى مكانه فلا يصح ان يقال هو فى كذا على الحقيقة ولكن ذلك منه على
استبطانه للاشياء علما وحفظا وتدبيرا يعنى ان الاستبطان
منه تعالى محمول على استبطان كل واحد من علمه وحفظه و
تدبيره للاشياء الجلية والخفية ودخوله فيها وتعلقه بباطنها
كتعلقه بظاهرها فلا تفاوت بين التعلقين باعتبار كون
المتعلق وظهوره اذ كل كامن بالقياس الينا فهو ظاهر بالقياس
اليه جل شانه ويقرب منه ما قيل من ان الباطن هو اللطيف
اذ المراد انه يعلم بواطن الامور وان دقت ولطفت ولما اشار
الى ان الباطن بمعنى العالم ببواطن الاشيا اشار الى ان ذلك
متعارف فى اللغة والعرف دفعا لتوهم الانكار بقوله كقول
القائل ابطنته على صيغة المتكلم وحده من باب الافعال يعنى
خبرته وعلمت مكتوم سره يفهم منه شيئان احدهما وهو
ليس بمقصود هنا ان خبرته بمعنى علمته قال الجوهرى تقول

من اين خبرت هذا الامر اى من اين علمت و الاسم الخبر با
لضم و هو العلم بالشئ والخبير العالم والثانى و هو المقصود
هنا ليكون دليلا على ما سبق من ان ابطنته بمعنى علمته ولما
كان هذا الكلام من معدن الفصاحة والبلاغة لا يرد انه
لم يثبت فى اللغة ان ابطنته بمعنى علمته وانما الثابت ان بطنته
على صيغة المجرد بمعنى علمته ففى النهاية الاثيرية والصحاح بطنت
هذا الامر عرفت باطنه ومنه الباطن فى صفة الله تعالى ولا حاجة
الى ما قيل من ان الصيغة من المجرد والهمزة للاستفهام والتاء
ضمير الخطاب والباطن من الغايب فى الشئ المستتر المستتر خبر بعد
خبر اى المستتر بالشئ كاستتار الاجزاء الباطنة للجسم بالاجزاء
الظاهرة واستتار الجسم بالحجاب وامثال ذلك وقد جمعنا الاسم
واختلف المعنى اذ البطون فينا من جهة الاستتار والاحتجاب و
هو سبحانه منزه عنهما وفيه سبحانه عليه بنفس ذاته المقدسة بباطن
جميع الاشياء وان دق وبعد عن الحواس ولا نتصف به واما
القاهر فليس على معنى علاج اى عمل ومزاولة ومدافعة ونصب
النصب بالتحريك التعب من نصب بالكسر نصبا اذا تعب وانصبه
غيره وبالفتح والسكون المعاداة من نصبت لفلان بفتح العين
اذا عاديته وبالضم والسكون الشر والبلاء ومنه قوله تعالى
حكاية مسنى الشيطان بنصب وعذاب واحتيال ومداراة ومكر
فى الصحاح مداراة الناس تهمز ولا تهمز وهى المداجاة والملاينة
وفى المغرب المداراة المخاتلة وبالهمزة مدافعة ذى الحق عن حقه
والاحتيال والمكر متقاربان قال فى الصحاح المكر الاحتيال هو
والخديعة ولا يبعد ان يقال الاحتيال هو استعمال الروية و
اخذ الحيلة لدفع ضرر الغير عن نفسه والمكر استعمال الروية
وارتكاب الخديعة لايصال الضرر الى الغير كما يفهم العباد

بعضهم

بعضهم بعضا على المعانى المذكورة والمقهور منهم يعود قاهرا
والقاهر يعود مقهورا لان القاهرية على المعانى المذكورة ليست
من الصفات اللازمة لذات القاهر بل هى من العوارض التى يجوز
انفكاكها عن المعروض فيجوز ان يصير القاهر فى وقت ما لوقوع
تدبيره على وفق مدعاه مقهورا فى وقت آخر لعدم وقوع
تدبيره على ذلك او لوقوع تدبير المقهور على وفق ارادته
وغلبته على تدبير القاهر كما يشاهد ذلك من تدبيرات
السلاطين بل من تدبيرات افراد الناس فى مقاصدهم و
لكن ذلك اى معنى القاهر من الله تعالى على جميع ما خلق
ملبس به الذل لفاعله ملبس اسم مفعول من الالباس و
الذل فاعله وفيه استعارة مكنية وتخييلية بتشبيه الذل
باللباس واثبات الالباس له ولفظ فاعله وقع موقع الضمير
للاشارة الى ما هو سبب الذل الجميع وقلة الامتناع لما اراده
الظاهر انه عطف على الذل وعطفه على القلة ايضا محتمل وذل
الخلايق لفاعلهم القديم القاهر يعود الى دخولهم فى ذل الامكان
تحت غلبته واحتياجهم فى اساس الحاجة الى كمال قدرته بحيث
لا يقدرون على الامتناع لما اراده من ذواتهم وصفاتهم وهياتهم
ومقاديرهم وكمالاتهم ونفعهم وضرهم وخيرهم وشرهم ولزوم
حاجتهم فى الذوات والصفات وجميع الحالات اليه ودفعهم
الى الامكان والافتقار من جميع الجهات بين يديه واصل لفظ القلة
اشارة الى صدور الامتناع عن بعضهم قليلا فيما اراد منهم من
افعالهم الاختيارية لكن ليس ذلك لقهرهم وغلبتهم عليه بل لانه تركهم
على حالهم ولم يجبرهم تحقيقا لمعنى التكليف والاختبار لم يخرج
منه طرفة عين ان يقول كن فيكون الظاهر انه حال عن فاعله
او عن فاعل اراد وضمير منه راجع اليه وان يقول فاعل لم يخرج

يعنى لم يخرج منه سبحانه فى سلطانه على الخلق وقهره عليهم طرفة
عين هذا الوصف اعنى قوله كن فيكون وفيه اشارة الى انه القاهر
الذى لا يعود مقهورا ابدا بخلاف القاهر منا وانما قلنا الظاهر
ذلك لانه يحتمل ان يكون حالا عما ذكر ويكون فاعل لم يخرج
ضميرا راجعا اليه ويعود ضمير منه الى القاهر ويحتمل ان يكون
بدلا عن ضمير منه يعنى لم يخرج الفاعل وهو الله تعالى من كونه
قاهرا على الخلق ومن ان يقول لكن فيكون طرفة عين وفيه ايضا
اشارة الى ما ذكر ويحتمل ايضا ان يكون حالا عن ضمير به او عن
مفعول ما خلق وضمير منه ح راجع الى لباس الذل الا ان فى
ربطه بما قبله خفاء يندفع بالتقدير اى ان يقول والمعنى
لم يخرج المخلوق من لباس الذل فى حدوث ذاته وصفاته
ووجوده وبقائه من ان يقول الله تعالى له كن فيكون طرفة
عين وفيه اشارة الى ان الممكن فى بقائه يحتاج اليه سبحانه وسر
ذلك ما اشار اليه جماعة من المحققين منهم بهمنيار فى التحصيل
من ان كل ممكن بالقياس الى ذاته باطل وبه تعالى حق كما يرشد
اليه قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه فهو آنا فآنا يحتاج الى
ان يقول له الفاعل الحق كن ويفيض عليه الوجود بحيث لو امسك
عنه هذا القول والافاضة طرفة عين لعاد الى البطلان الذاتى
والزوال الاصلى كما ان ضوء الشمس لو زال عن سطح المستضئ
لعاد الى الظلمة الاصلية والقاهر منا على ما ذكرت ووصفت
فقد جمعنا الاسم واختلف المعنى كيف وقهرنا ينادى بالعجز
والنقصان وقهره ينادى بكمال الغلبة والسلطان فسبحان من قهر
الجبابرة بالموت والنكال وغلب القياصرة بدون السيف و
النصال وهكذا جميع الاسماء وان كنا لم نستجمعها كلها مثل الرازق
والبارى والقدوس والقيوم وغير ذلك من الاسماء التى لم

يقع

يقع التسمية بها فى الخلق فقد يكتفى الاعتبار بما القينا اليك فان
العاقل اللبيب يعرف فى جميع اسمائه ما يليق به بالقياس الى
ما ذكر ولو وقعت التسمية بها فى الخلق لعرف الفرق بين الشيئين
والله عوننا وعوننا لمن التجئ على الامر والجم الاعوان
فى ارشادنا الى الحق وتوفيقنا المقبول له وفى تقديم الدعاء
للنبى له اولا وضمها الى انفسهم القدسية ثانيا تعطف به
وايماء الى كمال القرب بينهم وبين شيعتهم التابعين لاقوالهم
واعمالهم بالــــــــــــــــ تاويل الصمد لعل المراد بالتاويل
هنا معنى التفسير وهو كشف معناه لا المعنى المصطلح وهو
صرف اللفظ عن معناه الظاهر الى ما هو اخفى منه على بن محمد
ومحمد بن الحسن عن سهل بن زياد عن محمد بن الوليد ولقبه
شباب الصيرفى عن داود بن القاسم الجعفرى قال قلت لابى جعفر
بن ابى طالب ثقة جليل القدر قال قلت لابى جعفر عليه السلام
جعلت فداك ما الصمد قال السيد المصمود اليه فى القليل والكثير
سال بما عليه يخرج اسم الصمد فقال له اجاب عليه السلام به واشار
بذكر القلة والكثرة الى ان المعتبر فى مفهوم الصمد هو كونه
مرجعا اليه فى الحوائج كلها قليلها وكثيرها حقيرها وكبيرها
للتنبيه على ان الاحق بهذا الاسم هو الحق الغنى عن الغير من
كل وجه وان اطلق فى على غيره انما هو على سبيل التجوز والاضافة
اذ كل سيد سواه فى رتبة الحاجة الى الغير فليس بمصمود اليه
فى الجميع عدة من اصحابنا عن احمد بن ابى عبد الله عن محمد بن
عيسى عن يونس بن عبد الرحمن عن الحسن بن السرى عن
جابر بن يزيد الجعفى قال سالت ابا جعفر عليه السلام عن شئ من
التوحيد فقال ان الله تباركت اسماؤه اى تطهرت عن المعايب
والنقايص كذا فسره عياض وقال القرطبى تباركت اسماؤه

فهو صح

معناه كثرت صفات جلاله وعظمته التى يدعى بها اشار
بهذا الوصف الى فائدة وضع اسمائه تعالى وهى ان يدعو
الخلائق بها فى حوائجهم كما عز وتعالى فى علو كنهه ان يدركه احد
سواه وكنه الشئ حقيقته التى هو بها هو واحد لا ثانى له
فى الوجود الثانى ولا كثرة له فى ذاته وصفاته فهذا تعليلية
بحيثية ووجوده وصفاته ليست بزائدة ولم يفته شئ
من كمالاته بل كل ما ينبغى له فهو له بالفعل فى مرتبة ذاته
توحد بالتوحيد فى توحده اى تفرد بتوحيده فى حال تفرده
بالوجود يعنى انه كان فى الازل قبل ايجاد الخلق يوحد
نفسه بلا مشارك ثم اجله اى توحيده على خلقه بان فطرهم
عليه او كلفهم به فهو واحد بالمعنى الذى كونه صمدا يصمد
اليه جميع الخلائق فى جميع الحوائج قدوس طاهر من النقايص
والعيوب ومنزه عن الاولاد والانداد وغيرها مما لا يليق
به يصمده كل شئ ناظرا الى الواحد لان الوحدة المطلقة وعدم
المشاركة فى الوجود الثانى يقتضيا عدم المشاركة فى الشانية فكل شئ
عابد له لا معبود دونه يصمد اليه كل شئ ناظرا الى الصمد والصمد
القصد وفعله من باب طلب ووسع كل شئ علما ناظرا الى
القدوس لان القدوس يقتضى العلم بجميع الاشيا فلا يلزم
الجهل المنافى له فهذا اى ما ذكرنا ان [illegible] تصمد السبب
المصمود اليه فى القليل والكثير والظاهر ان هذا كلام
المصنف رضى الله عنه هو المعنى الصحيح فى تاويل الصمد
عرف المسند اليه بالاشارة لزيادة التمييز والايضاح
وعرف المسند بلام التعريف لقصد الحصر واتى بضمير
الفصل لقصد المبالغة فيه ولهذا ايضا صرح بالجزء السلبى
فقال لا ما ذهب اليه المشبهة ان تاويل الصمد المصمت

الذى

الذى لا جوف له هؤلاء لما رأوا انه تعالى صمد وان الصمد
يطلق فى اللغة على المصمت الذى لا جوف له اولوه به و
مالوا الى توصيفه بانه مصمت والى تقديسه بانه لا جوف
له كالاشيا ونحوه فلحقهم التشبيه لان فى الخلق ما هو بهذه
الصفة فتاويل الصمد بهذا باطل لما اشار اليه بقوله لان
ذلك اى تاويل الصمد بهذا لا يكون الا من صفة الجسم
الذى ليس له جوف وليس ذلك الى الباطن والله جل ذكره
متعال عن ذلك اى عن ان يكون صمدا بهذا المعنى ويتصف
بصفة الجسم ثم بالغ فى تعاليه عن ذلك بقوله هو اعظم و
اجل من ان تقع الاوهام على صفته لان غاية مراحل الاوهام
هى اواخر عالم الابدان ونهاية منازل الافهام هى اواخر عالم
الامكان وصفة الواجب بالذات خارجة عن العالمين بمراحل
غير محدودة ومنازل غير محصورة او تدرك كنه عظمته
لان عظمته تعالى لا تنالها قدرنا وعرفاننا ولذلك كل غائص
العارف المتقرب اليه فى البحر الزاخر من عظمته وعجز لا
من مطالعاتها زادت عظمته فى نفسه وعلم منها فوق ما علمه
اولا وهكذا حتى يكل عقد يقينه بذلك ويبلغ الى غاية ما يتصور
له من منازلها فينادى بالعجز عن معرفته ومتقاصرا عن علو عظمته
كما نطق به لسان سيد الانبياء واشرف الاوصيا صلى الله
عليهما وعلى اولادهما النجباء ولو كان تاويل الصمد فى صفة
الله تعالى المصمت الذى لا جوف له فاللام للعهد لكان
مخالفا لقوله تعالى ليس كمثله شئ واللازم باطل فالملزوم
مثله واشار الى بطلان الملازمة بقوله لان ذلك من صفة الا
جسام المصمتة التى لا اجواف لها مثل الحجر والحديد وساير
الاشيا المصمتة التى لا اجواف لها تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا

قوله مثل الحجر الى قوله لها في بعض الكتب نسخة وفي بعضها
اصل فان قلت لا شبهة في انه تعالى شئ لا جوف له وهو المراد
بقول من قال انه المصمت الذى لا جوف له لا ما هو الظاهر
منه اعنى الجسم المصمت فان المصمت ما لا جوف له وهو يعم
الجسم وغيره قلت هذا التوجيه لا يصح من جانب المشبهة لانهم
صرحوا بانه تعالى جسم نورى صمدى كما مر على ان الظاهر
المتبادر من المصمت في اللغة والعرف هو الجسم الذى لا جوف
له فلا يجوز وصفه تعالى به قطعا فاما ما جاء في الاخبار
من ذلك فالعالم عليه السلام اعلم بما قال لم يرد بذلك ما هو المتبادر
منه من انه جاء في الاخبار تاويل الصمد بالمصمت الذى لا جوف
له لانه خلاف الواقع بل اراد به ما جاء فيها من تاويل الصمد با
لشئ الذى لا جوف له مثل ما رواه الصدوق في كتاب التوحيد
بالسند الصحيح عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت
له ما الصمد قال الذى ليس بمجوف نقلنا بعض الحديث وما رواه فيه
ايضا بسنده عن ابي الحسن عليه السلام قال الصمد الذى لا جوف له
ما رواه فيه ايضا بسنده عن الحسين بن علي عليهما السلام انه قال
الصمد الذى لا جوف له الحديث وقوله رحمه الله فالعالم عليه السلام
اعلم بما قال يشعر بان ظاهر هذا التاويل ليس بصحيح وذلك
اما لانه بزعمه يرجع الى التاويل بالمصمت الذى لا جوف له
او لانه لا يوافق اللغة او لانه لا يظهر المقصود منه ووجه
صحته في نفسه فان اراد الاول فهو ظاهر البطلان لظهور
الفرق بين المصمت الذى لا جوف له وبين الشئ الذى لا
جوف له والاول جسم قطعا دون الثاني وان اراد الثاني فهو
ايضا ظاهر البطلان لان هذا التاويل على تقدير ان لا يكون معنى
حقيقيا للصمد في اللغة فلا جواز لا تكاد ان يكون معنى مجازيا له

فهو

فهو يوافق اللغة قطعا على ان الصمد قد فسره علي بن الحسين عليهما
بانه الذى لا شريك له ولا يؤده حفظ شئ ولا يعزب عنه شئ
واوله زيد بن علي بن الحسين عليهم السلام بانه الذى اذا اراد شيئا قال
له كن فيكون وبانه الذى ابدع الاشياء فخلقها اضدادا واشكالا
وازواجا وتفرد بالوحدة بلا ضد ولا شكل ولا مثل ولا ند و
اوله ابن الحنفية بانه القائم بنفسه الغنى عن غيره واوله غيره
بانه المتعالي عن الكون والفساد وبانه الذى لا يوصف بالتغاير
يظهر كل ذلك لمن نظر في كتاب التوحيد ولم يقل احد هذه
التاويلات ليست بصحيحة لانها لا توافق اللغة وان اراد الثالث
فاقول هذا التاويل له معنى صحيح ووجه ظاهر اذ الجوف كما
يطلق على فرجة في الباطن كذلك يطلق على الباطن وان لم يكن
له فرجة كما اذا قيل هذا في جوف ذاك اي في بطنه فالجوف من
الصفات اللازمة للجسم فنفيه كناية عن نفي الجسمية عنه تعالى
بل لا يبعد ان يكون هذا التاويل تنزيها له تعالى عن التشبيه على الاطلاق
وعن ان يكون له جزء ووجود وصفات زائدة وكمال بالقوة اذ
كل ما كان له احد هذه الامور كان له فرجة عقلية وجوف معنوي
يستقر فيه وجه التشبيه والاجزاء والوجود والصفات و
استعداد الكمال وبالجملة فيه اشارة الى التوحيد المطلق ونفي
التشبيه بشئ من مخلوقاته اذ كل مخلوق ذو جوف وفرجة
بماله من الماهية والاجزاء والوجود والاستعداد وهذا الذى قال
عليه السلام ان الصمد هو السيد المصمود اليه هو معنى صحيح موافق
لقوله تعالى ليس كمثله شئ لان تفسير الصمد بهذا المعنى لا يوجب
تشبيهه بخلقه بخلاف تفسيره بالمصمت الذى لا جوف له او با
لشئ الذى لا جوف له فانه يوجب تشبيهه بالاجسام المصمتة
وهو مخالف لما نطقت به الآية الكريمة وانت تعلم ان تفسيره

بالمصمت يوجب ذلك دون تشبيهه بالشئ الذى لا جوف له
فانه يوجب التوحيد المطلق والتنزيه التام والمصمود اليه
المقصود فى اللغة لا المصمت الذى لا جوف له وفيه دفع
لتوهم حمل المصمود اليه على المصمت ثم استشهد لهذا بكلام
البلغا فقال قال ابو طالب فى بعض ما كان يمدح به النبى
صلى الله عليه وآله من شعره وبالجمرة القصوى اذا صمدوا لها
يؤمون قذفا راسها بالجنادل الجمرة بالفتح والسكون
واحدة جمرات المناسك وهى ثلث جمرات يرمين بالجمار
والقصوى مؤنث الاقصى من القصو وهو البعد يقال قصى
المكان يقصو قصوا اى بعد ولعل المراد بها الجمرة العقبة
يعنى قصدوا ونحوها تفسير لصمدوا والعايد مؤمها بالجنادل
جمع الجندل بسكون النون وهى الحجارة يعنى الحصا الصغار
التى تسمى بالجمار الحصا بالفتح والقصر جمع الحصاة والصغار
بالكسر جمع الصغير والجمار بالكسر هى الصغار من الاحجار
جمع جمرة وبها سموا المواضع التى ترمى جمارا وجمرات
جمارا لما بينهما من الملابسة وقيل لتجمع ما هنالك من الحصا
من تجمر القوم اذا تجمعوا كذا فى المغرب وقال بعض شعراء
الجاهلية اى الفرق الجاهلية ما كنت احسب ان بيتا ظاهرا
لله فى اكناف مكة يصمد يعنى يقصد الكنف بفتحتين الناحية
واحسب بمعنى اظن من الحسبان بالكسر تقول حسبته صالحا
احسبه من باب علم اذا ظننته صالحا وبمعنى اعد من الحساب
تقول حسبته احسبه من باب طلب اذا عددته وقال ابن
الزبرقان بكسر الزاى والراء بينهما باء موحدة ساكنة قال
الجوهرى زبرقت الثوب صفرته والزبرقان ابن بدر القمر والزبرقان
الفزارى وقال ابو يوسف سمى الزبرقان لصفرة عمامته

وكان

وكان اسمه حصينا وقال صاحب المغرب الزبرقان لقب
ابن بدر واسمه الحصين يعنى بالتصغير او حصن بكسر الحاء
والدرهم الزبرقان فى درهم اسود كبير ولا رهيبة الا بسيد
صمد اى مصمود اليه فى الحوائج ورهيبة على التصغير اسم
رجل وقال شداد بن معوية فى حذيفة بن بدر عند ملاقاته
فى القتال وعلوته بحسام ثم قلت له خذها حذيف فانت
السيد الصمد علوته بحسام اى رفعت الحسام فوق راسه
والحسام السيف القاطع وحسام السيف ايضا طرفه الذى
يضرب به وحذيف منادى مرخم بحذف الاداة وخذها
امر على سبيل التهكم وضمير التانيث راجع الى الحسام باعتبار
الضربة ونحوها ومثل هذا كثير فى كلام الفصحا والبلغاء
والله تعالى الصمد الذى جميع الخلق من الجن والانس ذكرهما
على سبيل الاقتصار او لشدة احتياجهما اليه سبحانه والا فالملئكة
المقربون والخلايق الروحانيون ايضا محتاجون اليه فى
وجودهم وكمالاتهم اليه يصمدون فى الحوائج واليه يلجؤن
اى النعماء فى الشدائد ومنه يرجون الرخاء ودوام النعماء الظاهرة و
الباطنة وتقديم الظرف فى المواضع الثلثة لقصد الحصر ليتبع
عزم الشدائد الظاهر انه تعليل وغاية لقوله واليه يلجؤن
فى الشدائد وكونه تعليلا للجميع بعيد وما ذكره من لجاء الجميع
اليه مؤمنا كان او كافرا امر يشهد عليه العقل ويحكم به
التجربة ويدل عليه الخبر والاية اما المؤمن فظاهر و
اما الكافر فلانه اذا وقع فى بلية او دخل فى مصيبة ولم
يجد ملجاء سواه لم يفزع فى دفعها الا اليه كما دل عليه حكاية
فرعون وقوله تعالى واذا مسكم الضر فى البحر ضل من تدعون

الا اياه باب الحركة والانتقال من مكان الى مكان
ومن وضع الى وضع محمد بن ابي عبد الله عن محمد بن
اسمعيل البرمكي عن علي بن العباس الجراذيني بالراء
المهملة بعد الجيم المضمومة وبالذال المعجمة بعد الالف
قبل الياء المثناة من تحت وبالنون قبل الياء رازي ضعيف
رمي بالغلو وغمز عليه عن الحسن بن راشد عن يعقوب
بن جعفر الجعفري عن ابي ابراهيم عليه السلام قال ذكر عنده
قوم يزعمون ان الله تعالى ينزل الى السماء الدنيا يعني
يزعمون ان له تعالى مكانا اعلى الامكنة وهو العرش وقد
ينزل منه الى هذه السماء طلبا لقربه من اهل الارض ونظائرهم
مما اراد نقل الآبي في كتاب اكمال الاكمال عن بعض غلاة
المجسمة انه نزل عنه الوعظ من اعواد المنبر وقال هكذا
ينزل تمثيلا لنزوله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فقال
ان الله لا ينزل من مكان الى مكان لتنزهه عن المكان لان
انتقاله الى مكان يستلزم النقص اللازم للمكان ولا يحتاج
في امضاء ما اراده الى ان ينزل دفع لما توهموه من احتياجه
في امضاء ارادته الى تحصيل القرب المكاني من العباد وعلل
عدم احتياجه الى ذلك بقوله انما منظره اي مراقبته
للاشياء بالعلم والاحاطة في القرب والبعد سواء اي فيما
يتصور فيه القرب والبعد بالنظر الى عالم الحواس والا
وهام وفيه رد لما اختلج عنه اوهام المبتدعة من قرب
بعض الاشياء اليه وبعد بعضها عنه حتى انه يحتاج الى التنزل
تحصيلا للقرب من البعيد وبهذا التقريب يندفع ما عسى
ان يقال من ان قربه انما هو بحسب علمه الذي لا يعزب عنه
شيء وهو بهذا الاعتبار اقرب من كل قريب فما الوجه لذكر

البعد

البعد والحكم بالمساواة بينه وبين القرب لم يبعد منه قريب
ولم يقرب منه بعيد كما هو شان المتمكن المحتاج الى المكان
فانه اذا انتقل من مكان الى آخر يبعد منه ما كان قريبا منه
في المكان الاول ويقرب منه ما كان بعيدا ولم يحتج الى شيء
بل يحتاج اليه فلم يحتج الى المكان والتنزل وتحصيل القرب
من الغير واستعمال الحيلة في امضاء المراد بل كل شيء يحتاج
اليه من جميع الجهات وهو ذو الطول اي ذو المن والاعطاء
لا اله الا هو العزيز الحكيم ذكر هذه الاوصاف اعني الطول
على الاطلاق والوحدة المطلقة والغلبة القاهرة والحكمة البالغة
كالتاكيد والتعليل لعدم احتياجه الى شيء من الاشياء بخصوص
الانعام لان اعطاءه وجود جميع الموجودات ولواحقه و
تفرده بالالهية واتصافه بالغلبة على جميع الكائنات وبالحكمة
البالغة والعلم بجميع الاشياء يقتضي عدم احتياجه الى شيء
منها بالضرورة ولا يخفى ان ظاهر هذا الحديث وظاهر الحديث
الآتي بعد حديث يدل على ان ما روي ان الله تعالى ينزل
الى السماء الدنيا كذب وافتراء ويدل عليه ايضا انكار الرضا
عليه السلام على ما روى عنه الصدوق في الفقيه وقد بالغ عليه السلام
في الانكار حتى قال لعن الله المحرفين للكلم عن مواضعه
والله ما قال رسول الله صلى الله عليه وآله ذلك انما قال
ان الله تبارك وتعالى ينزل ملكا الى السماء الدنيا كل ليلة في
الثلث الاخير وليلة الجمعة في اول الليل الحديث ولكن روى
المصنف في باب فضل يوم الجمعة وليلته من هذا الكتاب
بسنده عن ابي عبد الله عليه السلام قال فان استطعت ان تحييها
يعني ليلة الجمعة بالصلوة والدعاء فافعل فان ربك ينزل في
اول ليلة الجمعة الى السماء الدنيا الحديث وقد اخذنا موضع

الحاجة وفى طرق العامة روايات متعددة منكورة فى كتاب
مسلم على انه تعالى ينزل فى كل ليلة الا ان فى بعض الروايات
انه ينزل فى الثلث الاخير وفى بعضها بعد انقضاء الثلث الاول
وفى بعضها بعد انقضاء الشطر الاول او ثلثيه واذ قد ثبت
بالعقل والنقل عندنا وعند اكثر العامة استحالة الجسمية و
الحركة والانتقال عنه تعالى وجب التاويل فى هذه الاخبار
على تقدير صحتها وعدم تحريفها وقد اختلف فيه فقيل المضاف
محذوف اى فان ملك ربك سبحانه ينزل وقيل المفعول محذوف
والتقدير فان ربك ينزل ملكا من الانزال وقيل هو استعارة
وتمثيل لتقريبه للداعين واجابته دعائهم وعبر بذلك لقصد
افهامهم القرب وقيل النزول بمعنى الاقبال على الشئ فهو
كناية عن اقباله تعالى على المؤمنين وفعله فعلا يظهر به
لطفه بهم والاخبار مما ذهب اليه بعض العامة ويجيء
لهذا زيادة تحقيق انشاء الله تعالى ولما اشار الى انه تعالى
لا يحتاج الى ما توهموه من النزول اشار الى ما يرد عليهم
من المفاسد بقوله اما قول الواصفين له بصفات خلقه انه
ينزل تبارك وتعالى فانما يقول ذلك من ينسبه الى نقص
او زيادة لان تلك الحركة اذا كانت من صفات كماله ولم تكن
له قبل وكانت بالقوة لزم القول بالنقص فيه اذ لم يكن
له بعض صفات كماله بالفعل وان لم تكن من صفات كماله لزم
القول بزيادة فى صفاته زائدة على صفات كماله وكلاهما محال
وايضا الحركة الاينية من لوازم الجسم وكل جسم قابل
للزيادة والنقصان وكل متحرك محتاج الى من يحركه
ان كانت الحركة قسرية او يتحرك به ان كانت ارادية
او طبيعية وفى العطف مناقشة يمكن دفعها بتقدير

الموصول

الموصول اى ما يتحرك به او يجعل من شاملة لغير العاقل
على سبيل التغليب فمن ظن بالله الظنون اى الانواع من الظن
هلك هلاكا ابديا وفيه وعيد لمن تمسك فى ذات الواجب
وصفاته بظنه ورايه فان ظنون العباد مختلفة وآراءهم
متباينة فربما يظنون لجناب الحق ما لا يليق به فيهلكون
ويهلكون الاساس مما يظنون به فاحذروا اى تحرزوا فى صفاته
من ان تقفوا له على حد يحدكم عنه تعالى ويمنعكم من التقرب
به والوصول اليه تحدونه استيناف بيانا او توقف او
حال عن فاعل تقفوا بنقص او زيادة فى صفاته التى
لا يليق بها التحديد ولا يصدقها التصيير او تحريك او تحرك
اى تحريك الغير له او تحركه بطبيعه او بارادته او زوال
اى بعدم وفناء او بتغير من وصف الى وصف او استنزال
اى تنزل من مكان الى مكان او طلبه او انزال الغير
اياه او نهوض عن مكان بقيامه على ساق كنهوضنا عن مكاننا
وقيامنا فيه على سوق او قعود فى مكان مثل قعودنا فى
امكنتنا وقيامنا فيه فان الله جل وعز عن صفة الواصفين
ونعت الناعتين وتوهم المتوهمين لتعاليه عن مدارك الاوهام
والحواس وتباعده عن منازل العقل والقياس فلا يجوز
للوهم تعيين صفة من صفاته ولا للعقل تحديد بشرح حقيقة
ذاته والصفة مصدر تقول وصفت الشئ اصفه وصفا
وصفة والهاء عوض من الواو والنعت مصدر بمعنى الصفة
تقول نعت الشئ نعتا اذا وصفته فالعطف للتفسير و
التاكيد ويحتمل تخصيص الصفة بصفة الذات وتخصيص
النعت بصفة الفعل وتوكل على العزيز الرحيم اى توكل

شيئا
في الحذر عما لا ينبغي له او في جميع الامور على من يغلب الا
ويقهر الاعداء ويرحم الاولياء وينصر الاحباء الذي يراك
حين تقوم الى التهجد او الى الخيرات او الى الامور كلها
وفيه نوع من التحذير عما لا يليق به وتقلبك في الساجدين
اى ترددك وحركاتك فيما بين المصلين بالقيام والقعود
والركوع والسجود وفي اقتباس الاية اشارة الى ان
الهداية لا تنال الا بالتوكل عليه والتمسك به والرجوع اليه
والى الداعي الى التوكل وهو انه عالم بجميع الاحوال
وقادر على جميع الاشياء وناصر للاولياء والى غاية التوكل
عليه في الصدقة والهداية والقيام بطاعته والجد في عبادته
وعنه رفعه عن الحسين بن راشد عن يعقوب بن جعفر
عن ابي ابراهيم عليه السلام انه قال لا اقول انه قائم بالمعنى
المتعارف من القيام وهو القيام على ساق فازيله عن
مكانه الظاهر من المكان معناه المعروف ولما كان القول
بقيامه على ساق مثل البشر مستلزما للقول بزواله عن
مكانه اشار بنفي اللازم الى نفي الملزوم تنزيها له عن
ذلك وانما قلنا الظاهر ذلك وجهه لانه يحتمل ان يراد
بمكانه مكانته الحقة ومرتبته القدسية اى فازيله
عن مرتبته الحقة القدسية الثابتة له لان القيام
على ساق ينافي تلك المرتبة فالقول به مستلزم لا
زالتها عنه تعالى وفي بعض النسخ عن مكانه بدون الضمير
وهو يؤيد الاول ولا احده بمكان يكون فيه كما حده
طائفة من المبتدعة حيث قالوا هو جالس في العرش
محدود به وفي قوله يكون فيه اشارة الى انه حاضر في

كل مكان

كل مكان لا بان يكون مستقرا فيه بل بالعلم والاحاطة ولا احده
ان يتحرك اى بان يتحرك على حذف الباء وحذفه مع ان و
ان قياس في شيء من الاركان والجوارح بان يتحرك راسه او
عينه او يده او غيرها كما يشاهد مثل ذلك في الانسان لقصد
الاشارة وغيرها وذلك لتنزهه تعالى عن الحركة والاركان
والجوارح وغيرها من خواص الجسم والعطف للتفسير ويحتمل
ان يراد بالاركان الاعضاء الباطنة وبالجوارح الاعضاء الظاهرة
~~ويحتمل ايضا ان يراد بالاركان الاعضاء الباطنة وبالجوارح~~
~~الاعضاء الظاهرة ويحتمل ايضا~~ ان يراد بالاركان النواحي والجوانب
اى لا اصفه بان يتحرك مثلا من السماء الى الارض وبالعكس
ومن المشرق الى المغرب وبالعكس ولا احده بلفظ شق فم
الشق بالكسر الناحية والمشقة ومنه قوله تعالى لم تكونوا
بالغيه الا بشق الانفس وبالفتح الفرجة والصدع مثل ما
يوجد في اليد والرجل يعني لا احده بلفظ خارج من ناحية الفم
او من مشقته او من انفراجه وانفتاحه وتقييد اللفظ بذلك
للتوضيح والتفسير لان اللفظ كما صرحوا به عبارة من الكلمة
الخارجة من آلة النطق وهي الفم والثنايا والشفة والحنجرة ولهذا
لم يأذن الشارع باطلاقه عليه ولم يجوزوا ان يقال له اللافظ كما
اذن في الكلام لكون دلالته على الالة المذكورة اقوى من دلالة
الكلام عليها كما مر ولكن كما قال تعالى كن فيكون بمشيته اى ولكن
اقول موافقا لما قال الله تعالى اذا اراد وجود شيء لما فيه من
الحكمة والمصلحة يقول له كن فيكون ذلك الشيء بمجرد مشيته
من غير لفظ ولا صوت على نهاية سرعة لاجابة امره فقوله كن
عبارة عن حكمه بالوجود وارادته اياه وقوله فيكون اشارة
الى وجوب ترتب الوجود من غير مهلة من غير تردد في نفس

اى من غير تفكّر ونظر ليعلم وجه المصالح والمفاسد لانّ ذلك
من توابع الجهل والنقص فى العلم صمداً فرداً فى الوجود والوجوب
والقدرة والايجاد والحفظ لم يحتج الى شريك يذكره من
التذكير او الاذكار ملكه وهو حقايق الممكنات ووجوداتها
وآثارها يعنى لم يحتج فى اصل الايجاد ولا فى حفظ الموجودات الى
من يذكره وينبهه على النسيان والغفلة ولا يفتح له ابواب علمه
يفتح عطف على يذكر ولا لتاكيد النفى يعنى لم يحتج الى شريك
يفتح له ابواب العلم ويعلمها لم يعلم اذ لا يعرض لعلمه تغيير وتجدّد
وزيادة ونقص بل علمه كامل محيط بتفاصيل الاشياء ازلاً وابداً
وبالجملة الشركة بين الاثنين اما لعدم قدرة احدهما على دفع
الآخر ولاحتياج كل واحد منهما الى الاستعانة بالآخر فى التدبير
وكلاهما على الله سبحانه محال وعنه عن محمد بن ابى عبد الله ليس
للضمير مرجع ظاهر وقيل هو امّا راجع الى محمد بن ابى عبد الله
مثل السابق وقوله عن محمد بن ابى عبد الله بدل لفظه عنه ومبيّنا
له او راجع الى المصنف والكلام من تلامذته عن محمد بن
اسمعيل عن داود بن عبد الله لم يذكره العلامة فى الخلاصة
وقيل هو ابو سليمان داود بن عبد الله الذى روى ابو القسم
حمزة بن القسم العلوى عن محمد بن اسمعيل البرمكى عنه عن
عمرو بن محمد قيل هو عمرو بن محمد الاسدى من رجال الكاظم عليه السلم
عن عيسى بن يونس لم يذكره العلامة فى الخلاصة وقيل هو
عيسى بن يونس بن عيسى بن حميد الشاكرى الكوفى من رجال
الصادق عليه السلم وفى بعض النسخ عن محمد بن عيسى بن يونس
بلفظة عن بعد عمرو بدل ابن [illegible] ابن بعد محمد بدل عن
وعمرو هو عمرو بن عثمان الثقفى الخزاز قال قال ابن ابى العوجا
لابى عبد الله عليه السلم فى بعض ما كان يحاوره المحاورة

المجاوبة

المجاوبة والتجاوب التحاور يقال كلّمته فما احار لى جواباً اى
ما ردّ جواباً واستحاره اى استنطقه ذكرت الله فاحلت على غايب
وتلك المحاورة ما نقله الشيخ الطبرسى فى كتاب الاحتجاج ان
ابن ابى العوجا قدم مكّة متمرداً وانكاراً على من يحجّ فاتى ابا عبد الله
عليه السلم فجلس اليه فى جماعة من نظرائه فقال يا ابا عبد الله انّ
المجالس بالامانات ولا بدّ لكل من به سعال ان يسعل افتاذن
فى الكلام فقال تكلّم فقال الى كم تدوسون هذا البيدر وتلوذون
بهذا الحجر وتعبدون هذا البيت المرفوع بالطوب والمدر وتهرولون
حوله هرولة البعير اذا نفر انّ من فكّر فى هذا علم انّ هذا فعل
اسّسه غير حكيم ولا ذى نظر فقل فانك رأس هذا الامر و
سنامه وابوك اسّه ونظامه فقال ابو عبد الله عليه السلم انّ من
اضلّه الله واعمى قلبه استوخم الحقّ ولم يستعذبه وصار الشيطان
وليّه يورده مناهل الهلكة ثم لا يصدره وهذا بيت استعبد الله
به عباده ليختبر طاعتهم فى اتيانه فحثّهم على تعظيمه وزيارته
وجعله محل انبيائه وقبلة للمصلّين له فهو شعبة
من رضوانه وطريق يؤدّى الى غفرانه منصوب على استواء
الكمال ومجتمع العظمة والجلال خلقه الله قبل دحو الارض بالفى
عام فاحقّ من أطيع فيما امر وانتهى عما نهى عنه وزجر الله المنشئ
للارواح والصور فقال ابن ابى العوجا ذكرت الله فاحلت
على غايب فقال ابو عبد الله عليه السلم ويلك كيف يكون غايباً وهو
مع خلقه شاهد اى حاضر مع خلقه واليهم اقرب من حبل الوريد
اى كيف يكون غايباً وهو اقرب اليهم من حبل الوريد وهذا
مثل لكمال القرب ومعنى التفضيل ظاهر لانه وريد كل شخص
يكون قريباً ببعضه دون بعض وقربه تعالى لما كان بالعلم
والاحاطة كانت نسبته الى الجميع على السواء والحبل العرق

والاضافة للبيان والوريد عرق تزعم العرب انه من الوتين
وهما وريدان غليظان مكتنفان صفحتي العنق مما يلي مقدمه
ينتفخان عند الغضب يتصلان بالوتين يردان من الراس
يسمع كلامهم وان كان خفيا فانه يسمع من الكلام ما اظهره
المتكلم وابداه وما اسره واخفاه ويرى اشخاصهم بذاته
التي ينكشف لها كل المبصرات ويطلع على الاسرار والخفيات
فهو يشاهد ويرى حتى لا يغيب عنه ما تحت الثرى ويعلم
اسرارهم فانه يعلم السر واخفى ويعلم خائنة الاعين وما
تخفي الصدور فقال ابن ابي العوجاء اهو في كل مكان الا
ستفهام للانكار ما دل عليه قوله عليه السلام هو مع خلقه
شاهد فانه دل على انه حاضر في كل مكان اليس اذا كان
في السماء كيف يكون في الارض اي لا يكون في الارض اورد
النفي بصورة الاستفهام مع الرمز اليه لان كيف هنا
للانكار لغرض من الاغراض كترك التصريح بما يخالف
اعتقاد المخاطب واذا كان في الارض كيف يكون في السما
اي لا يكون في السماء والاستفهام في قوله اليس اما
للانكار السلب او لحمله عليه السلام على الاقرار بمضمون الشر
طيتين وهو الاقرار بانه اذا كان في السما لا يكون في الارض
واذا كان في الارض لا يكون في السماء ليورد عليه ان هذا
مناف لكلامك اولا فقال ابو عبد الله عليه السلام توضيحا
للمقصود وتنبيها ببعض عقله وسوء تفكره في وصف البارئ — بضعف صح
انما وصفت بقولك هو اذا كان في مكان لا يكون في مكان
آخر المخلوق الذي اذا انتقل عن مكان كان مستقرا فيه
بالحواية اشتغل به مكان آخر انتقل اليه وخلا منه مكان
انتقل منه فلا يدري في المكان الذي صار اليه ما حدث

فالمكان

فالمكان الذي كان فيه لبعده عنه وقصور علمه بالوقايع
والحوادث الا بالحواس والحواس لا تدرك الا ما يحضرها
فاما الله العظيم الشان الشان الامر والحال والمراد به هنا
اوصافه الكاملة الملك الديان الملك اصناف الموجودات
كلها والملك من اسمائه تعالى لانه مالكها والديان الجزاء و
الديان من اسمائه تعالى لانه يدين العباد اي يجزيهم باعمالهم
فلا يخلو منه مكان لانه لا يخلو مكان من علمه لتعلقه بجميع الا
شياء وعلمه عين ذاته فلا يخلو منه تعالى مكان ولا يشتغل
به مكان كاشتغاله بالجسم المالي له لاستحالة الجسمية عنه
ولانه قبل حدوث المكان كان بلا مكان فهو ابدا كذلك
لامتناع تغيره وايضا عظمة شانه على الاطلاق وافتقار
جميع ما سواه اليه يابى عن افتقاره الى المكان ولا يكون الى مكان
اقرب منه الى مكان اي لا يكون هو بالقياس الى مكان اقرب
منه بالقياس الى مكان آخر والمقصود انه قريب من جميع
الامكنة سواء اذ قربه بعلمه الذي لا يغيب عنه شيء فهو
بعلمه قريب من الامكنة كلها قربا متساويا لامتناع تحقق
الاختلاف والزيادة والنقصان والشدة والضعف في علمه
علي بن محمد ٧ — علي بن محمد عن سهل بن زياد عن محمد بن عيسى قال كتبت
الى ابي الحسن عليه السلام جعلني الله فداك يا سيدي قد روي لنا
ان الله في موضع دون موضع ليس المراد انه يبين في ملكه
وانه في كل آن في موضع منه بل المراد انه في موضع مخصوص لشرف
ذلك الموضع وعلوه كما يشير اليه قوله على العرش استوى
فانه يدل انه له في موضع والعرش محيط بجميع الاجسام مع
ما يتعلق بها من النفوس العالية الفاضلة والعقول المقدسة

والانوار المطهرة من ادناس عالم الطبيعة وانه ينزل في كل ليلة
في النصف الاخير من الليل الى السماء الدنيا ليزداد قربه بالعالم
السفلى لغرض من الاغراض وروى انه ينزل عشية عرفة
يعنى الى السماء الدنيا على الظاهر ولعل المراد بعشية عرفة ما
بعد الزوال الى الغروب ويحتمل ايضا وقت الغروب ثم يرجع
الى موضعه الاصلى وهو العرش فقال بعض مواليك في ذلك
اى في انكار ذلك المروى وتكذيبه اذا كان في موضع دون موضع
فقد يلاقيه الهواء ويتكنف عليه تكنفه واكتنفه اى احاط
به ولعل التعدية بعلى لتضمينه معنى الاستيلاء والهواء جسم
رقيق يتشكل بشكل ما يجاوره ويتكنف على كل شئ
بقدره اى بمقداره بلا زيادة ولا نقصان لاستحالة الخلاء والتداخل
فكيف يتكنف عليه جل وجهه على هذا المثال الموجب لتحديده و
تشبيهه بالخلق فوقع عليه السلام من غير تكذيب المروى بل مع الاشعار
بتصديقه علم ذلك عنده اى علم ذلك المذكور من الاية والرواية
عنده تعالى لانه من المتشابهات التى لا يستقل بتاويلها عقول البشر
ولا يعلمها الا الراسخون في العلم بتوقيف الهى وهو المقدر له بما
هو احسن تقديرا والمتقن له بما هو اتقن تصييرا والمعبر عنه
بما هو افضل تعبيرا بالوحى الى الانبياء والالهام للاوصياء اما
الاية فيجيء تاويلها في الاخبار الاتية واما الرواية فقد اولت
بان المراد انه ينزل ملك بامر ربه فاعطى الامر حكم المامور و
مثل هذا التاويل في الايات والروايات غير قليل ثم اشار الى انه
تعالى ليس له موضع دون موضع ولا اختصاص بمكان دون
مكان لئلا يلاقيه الهواء ولا يحيط به ولا يقع التشبيه كما ذكره
بعض الموالى بقوله واعلم انه اذا كان في السماء الدنيا فهو كما هو

نسبحى صح

على العرش

على العرش نبه بذلك على نفى التحيز عنه وعدم الظرفية له اذ
من كان نسبته الى جميع الامكنة سواء لا يكون له مكان لاستحالة
ذلك في المتحيز والاشياء كلها له سواء علما وقدرة وملكا واحاطة
نبه بذلك على ان كونه فيهما ليس الا بعلمه المحيط بهما وجريان
قدرته عليهما ونفاذ حكمه فيهما واحاطة تصرفه بهما وان خطر ببالك
شئ فانظر الى عقلك اللطيف فانه اذا لم يكن له مع تقدسه بنحو شئ
الا مكان موضع معين تقول هو هناك دون غيره من المواضع فما
الحق المقدس عنها اولى بعدم الحاجة الى المكان محمد وعنه عن محمد
بن جعفر الكوفى عن محمد بن جعفر الكوفى عن محمد بن عيسى مثله
اى مثل هذا الحديث في السؤال والجواب بلا تفاوت وفى قوله
عطف على الحركة والانتقال فهو من كلام المصنف كسائر عنوانات
ابواب الكتاب اى باب الحركة والانتقال وفى تفسير قوله تعالى
ما يكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم اى يجعلهم اربعة من حيث
انه يشاركهم في الاطلاع عليها والنجوى اسم من التناجى وهو التسار
بين اثنين يقال نجوته نجوا اى ساررته قيل انما ذكر الثلثة دون
الاثنين مع ان الاثنين اقل عدد يقع فيه التناجى لان الله وتر
يحب الوتر والثلثة اقل الاوتار التى يقع فيه التناجى ولذلك
قال بعده ولا خمسة الا هو سادسهم ثم عمم لدفع توهم الاختصاص
بقوله ولا ادنى من ذلك ولا اكثر الا هو معهم عنه عن عدة
من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن يعقوب بن يزيد
عن ابن ابى عمير عن عمر بن اذينة عن ابى عبد الله عليه السلام في
قوله ما يكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو
سادسهم قيل لتوضيح امر الاستثناء ان النجوى ما قل بالمتناجين
وثلثة صفة لها وقيل غير ذلك فقال عليه السلام هو واحد واحدى
الذات ليس له شريك ولا نظير ولا جزء مادى ولا صورى لا ذهنا

ولا خارجا فليست وحدته وحدة عددية بان يكون تعالى شانه
مبدأ كثرة عادا لها ناقصا وعدا من جملتها فيزيد العدد باضافته
تعالى اليه وينقص باسقاطه منه والا لكان داخلا في الكم المنفصل
موصوفا بالعرض بائن من خلقه ليس بينه وبينهم مشابهة
بوجه من الوجوه ولا مشاركة في امر من الامور وبذلك وصف
نفسه كما قال ليس كمثله شئ وقال ولم يكن له كفوا احد الى
غير ذلك من الآيات الدالة على التنزيه والمباينة على الاطلاق
وهو بكل شئ محيط بالاشراف لا بالمقدار لتعاليه عنه والمراد
بالاشراف الاطلاع عليه على وجه الاستعلاء من قولهم اشرفنا
عليه اذا اطلعوا عليه من فوق والاحاطة والقدرة اى باحاطة
علمه وقدرته بجميع الاشياء لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات
ولا في الارض ولا اصغر من ذلك ولا اكبر بالاحاطة والعلم
لا بالذات يعني ان عدم بعد شئ من الاشياء عنه باعتبار
احاطة علمه لا باعتبار حصول ذاته في مكان قريب من مكانه
لان الامكنة محدودة تحويها حدود اربعة فاذا كان بالذات
لزمها الحواية ضمير التانيث في لزمها للذات وفي كتاب
التوحيد للصدوق لزمه بتذكير الضمير يعني اذا كان
عدم بعد شئ عنه باعتبار حصول ذاته تعالى في مكان قريب
منه لزم احتواء المكان عليه وكونه فيما يحيط به حدود اربعة
كل حد مقابل لنظيره وانه محال فقد دل هذا الحديث على ان قوله
تعالى الا هو رابعهم ليس معناه انه رابع الثلثة بالعدد ومصيرها
اربعة بضمه الواحد العددي الذي هو هو اليها كما هو المتبادر
في مرتبة الاعداد باعتبار التصيير لتقدسه عن ان يكون
واحدا عدديا مبدأ لمراتب الاعداد معدودا من جملة آحاد
العدد بل معناه انه تعالى رابع كل ثلثة بمعية العلم والاحاطة

بالنسبة الى جميع الاشياء المغايرة للمعية الذاتية التي هي المعية
المكانية والزمانية في قوله الرحمن على العرش استوى هذا
مثل ما مر الا انه ترك العاطف هنا يعني هذا الباب ايضا في
تفسير هذه الآية علي بن محمد ومحمد بن الحسن عن سهل
بن زياد عن الحسن بن موسى الخشاب عن بعض رجاله
عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن قول الله تعالى
الرحمن على العرش استوى فقال استوى على كل شئ اي
استولى عليه بالقدرة والغلبة او استوت نسبته اليه
بالعلم والاحاطة فان الاستواء مشتمل على هذين المعنيين
فعلى الاول ضمير استوى يعود الى الرحمن والعرش اما العلم
او الجسم المحيط بجميع الاشياء وعلى الاستعلاء وكذا على
الثاني مع احتمال عود الضمير الى العرش ان اريد به العلم
فليس شئ اقرب اليه من شئ متفرع على الثاني لضرورة
انه اذا تساوت نسبته الى كل شئ بالعلم المحيط كان قرب
كل شئ منه مثل قرب الآخر بلا تفاوت وقد اول هذه
الآية وامثالها ايضا اكثر العامة قال عياض لم يختلف المسلمون
الا شرذمة قليلون في تاويل ما يوهم انه تعالى في مكان او في
جهة مثل قوله تعالى أأمنتم من في السماء وقوله تعالى الرحمن
على العرش استوى فمنهم من اول في بعض وحمل على الا
ستيلاء والاستعلاء ومنهم من توقف في التاويل و
فوض امره الى الله والوقف في التاويل غير شك في الوجود
ولا جهل بالموجود فلا يقدح في التوحيد بل هو حقيقته
والتمسك بالآية الدالة على التنزيه الكلي وهي قوله تعالى
ليس كمثله شئ عصمة لمن وفقه الله تعالى للرشاد والهداية
وبهذا الاسناد عن سهل عن الحسن بن محبوب عن محمد بن مارد

ان ابا عبد الله عليه السلام سئل عن قول الله عز وجل الرحمن على
العرش استوى فقال استوى من كل شيء فليس شيء اقرب
اليه من شيء اذ قربه باعتبار علمه الذي لا تفاوت فيه اصلا
والاشياء كبيرها وصغيرها سواء في تعلق علمه بها قال الصدوق
رحمه الله في كتاب الاعتقادات اعتقادنا في العرش انه جملة
جميع الخلق والعرش في وجه آخر هو العلم ونقل
هذا الحديث بعينه والظاهر انه رحمه الله نقله استشهادا
لتفسير العرش بالعلم وقد صرح بذلك من تصدى لشرح
كلامه حيث قال معنى قوله عليه السلام استوى من كل شيء
انه استوى نسبة العرش من كل شيء فليس شيء من الاشياء
اقرب الى عرشه من شيء آخر ومن البين ان العرش على
هذا التقدير عبارة عن علمه الكامل الذي نسبته الى جميع الا
شياء على السوية لا عن الجسم المحيط بجميع الخلق هذا نقل كلامه
بالمعنى لان كلامه فارسي اقول هذا الاستشهاد انما يتم
لو رجع ضمير استوى الى العرش واما ان رجع الى الرحمن ويكون
استوى خبرا بعد خبر او حالا عن فاعل الظرف بتقدير قد
فيجوز ان يراد بالعرش كلا المعنيين وعلى التقديرين كلمة على
للاستيلاء والاستعلاء فلا تفيد الآية تشبيهه تعالى بالجسم
واستقراره في المكان كما زعمه المجسمة وعنه عن محمد بن يحيى
عن محمد بن الحسين عن صفوان بن يحيى عن عبد الرحمن بن الحجاج
قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله تعالى الرحمن على
العرش استوى فقال استوى نسبته الى كل شيء علما و
انما ذكر لفظة في للاشعار بان علمه نافذ في بواطن الاشياء
كلها فليس شيء اقرب اليه من شيء نفي اقربية شيء من
الاشياء يستلزم نفي ابعدية شيء من الاشياء ايضا فيلزم

في كل شيء اي
استوى صح

من

من ذلك تساوي جميع الاشياء بالنسبة اليه فحقق له لم يبعد
منه بعيد ولم يقرب منه قريب تاكيد لما قبله وتدارك
لما سلف ومعنى هذا القول نفي ان يكون شيء بعيدا ولم يقرب
منه وشيء قريبا منه لان نفي البعد عن البعيد والقرب
عن القريب نفي البعيد والقريب ضرورة انه لو كان هناك
قريب وبعيد لم يكن البعد والقرب منفيين استوى في كل شيء
هذا من باب ذكر النتيجة بعد المقدمات وكانت الفاء الداخلة
على استوى للتعليل ومن باب ختم الكلام بما يرجع الى ما ذكر
في السابق مفصلا ان كانت الفاء للتفريع او للتفسير وهذا من
المحسنات البديعية عند علماء العربية وعنه عن محمد بن يحيى عن
احمد بن محمد بن عيسى عن الحسين بن سعيد عن النضر بن سويد
عن عاصم بن حميد الحناط عن ابي بصير عن ابي عبد الله
عليه السلام قال من زعم ان الله من شيء اي من مادة او من اجزاء
بانه يزعم انه ذو مادة او ذو اجزاء او من اصل له مدخل في وجوده
كالابوين او من مبدأ مفيض لوجوده كالفاعل او في شيء كالصفة
في الموصوف والصورة في المادة والعرض في الموضوع والجزء
في الكل والجسم في الهواء المحيط به والمظروف في الظرف او على
شيء بالاستقرار فيه والاعتماد عليه كالملك على السرير والراكب
على المركوب والسقف على الجدران والجسم على المكان اولا بالاستقرار
والاعتماد كالهواء على الماء والسماء على الهواء فقد كفر حيث وصفه
بصفات المخلوقات وانكر وجوده لان ما اعتقده ليس باله العالم
قلت فسر لي قال اعني بالحواية من الشيء له او بامساك له او من شيء
سبقه الاول ناظر الى قوله في شيء والثاني الى قوله على شيء والثالث
الى قوله من شيء فالنشر على غير ترتيب اللف وفيه كسر للاحكام
الوهمية في وصف الباري لان الوهم لالفه بالمحسوسات وانسه

بالممكنات يتوهم ان كل شيء من شيء او في شيء او على شيء فبيّن عليه السلام
ان ذاته تعالت عن ذوات المخلوقات وصفاته تقدست عن
صفات المحسوسات وراء ما تجده هذه العقول الملبسة بغواشي
الاوهام وخلاف ما تشاكله هذه النفوس والاوهام
وفي رواية اخرى من زعم ان الله من شيء فقد جعله محدثا
لان كل من كان من شيء فقد افتقر في وجوده الى ذلك الشيء
وكل من افتقر في وجوده الى شيء فهو محدث مخلوق ومن
زعم انه في شيء فقد جعله محصورا بذلك الشيء ومحويا به فيكون
له انقطاع وانتهاء وكل ذلك من لواحق الامور الزمانية والمكانية
والمادية وقد ثبت امتناع كونه تعالى زمانيا ومكانيا وماديا
ومن زعم انه على شيء فقد جعله محمولا وكل محمول يفتقر الى الحامل
بحمله وكل مفتقر ممكن ولا شيء من الممكن بواجب لذاته وبالجملة
هذه الامور من سمات المخلوقات وصفات المصنوعات فمن وصفه
تعالى بشيء منها فقد جعله مماثلا لخلقه تعالى الله الذي ليس كمثله
شيء في قوله وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله هذا ايضا من
تمام كلام المصنف كسائر العنوانات والظرف متعلق بالاله و
الراجع الى الموصول مبتدأ محذوف اي هو اله في السماء وانما حذف
لطول الصلة بمتعلق الخبر وبالعطف عليه ولو جعل اله مبتدأ
والظرف خبره بقي الموصول بلا عائد كذا ذكره بعض المفسرين
علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن هشام بن الحكم قال
قال ابو شاكر الديصاني اسمه عبد الله ان في القرآن اية هي
قوة لنا من ان الاله اثنان قلت ما هي فقال وهو الذي في السماء
اله وفي الارض اله فهناك الهان احدهما في السماء وهو النور المعبر
عنه بيزدان والاخر في الارض وهو الظلمة المعبر عنها باهرمن
فلم ادر بما اجيبه فحججت بفتح الحاء اي ذهبت الى مكة وفعلت

افعال

افعال الحج ويجوز ضم الحاء على صيغة المجهول يعني صرت محجوجا
مغلوبا لابي شاكر فخبّرت بتشديد الباء بمعنى اخبرت ابا
عبد الله عليه السلام فقال هذا كلام زنديق خبيث هذا اخبار بالغيب
ان كان هشام اخبره بمضمون الاية فقط وتصديق لقوله
ان كان اخبره بمناظرة الديصاني اذا رجعت اليه فقل له ما اسمك
بالكوفة فانه يقول فلان فقل له ما اسمك بالبصرة بضم الباء وحركات
الباء والفتح افصح واشهر فانه يقول فلان والمقصود منه ارشاده
الى الجواب بان تسمية شخص في البلاد المتعددة والاماكن
المختلفة لا يوجب تعدده فلذلك قال فقل كذلك الله تبارك
وتعالى في السماء اله وفي الارض اله وفي البحار اله وفي القفار اله
وفي كل مكان اله ولا يوجب ذلك تعدد الالهة والجواب واضح الدلالة
على المقصود لان كونه تعالى الها امر يحتمه بالنظر الى ايجاده السماء
والارض واهلها واستعباده اياهم ووجدانهم الوهيته واستحقاق
عبادته عليهم فقد اشار الرب العظيم بهذا الكلام الكريم الى
نفي الالهة السماوية والارضية التي يعتقدها المشركون بان
عبّر عن ذاته المقدسة بهو الدال على هويتها المطلقة التي هي محض
الوجود الحق الواجب ولما لم يكن تعريف تلك الهوية الا باعتبار
امر خارج عنها اشار الى تعريفها بكونه مستحقا بالذات لاسم
الاله والالوهية والعبادة بالنسبة الى السماء والارض و
اهلها ولا يستحق شيئا منها غيره تعالى الله عما يقول الظالمون
قال فقدمت فاتيت ابا شاكر فاخبرته فقال هذه المناظرة — اى هذه حر
او هذه الحيلة في الجواب نقلت من الحجاز وليست من عندك
الحجاز بكسر الحاء بلاد سميت بذلك لانها حجزت اي فصلت
بين الغور والنجد وقيل بين الغور وبين البادية وقيل
احتجز بالجبال والحرار الخمس اي احاطت بها منها حرة بني

سليم وحدة واقم من احتجز الرجل بازار اذا شده في وسطه
وعن الاصمعي اذا عرضت لك الحرار بنجد فتلك الحجاز

باب العرش والكرسي عدة من اصحابنا عن احمد
بن محمد البرقي رفعه قال سال الجاثليق بفتح الثاء رئيس النصارى
امير المومنين عليه السلام فقال اخبرني عن الله عز وجل يحمل العرش
ام العرش يحمله فقال امير المؤمنين عليه السلام الله عز وجل حامل
العرش والسموات والارض وما فيهما وما بينهما يعني حاملها با
لقدرة الكاملة على ما يقتضيه الحكمة البالغة من وضع كل شيء
في موضعه وتقديره بالقدر الذي يليق به وتحديده وتصويره
بما يناسبه وفيه تنبيه على حاجة الخلق اليه فانه يقيمهم في الوجود
بمسالك قوته ويحفظهم في البقاء بكمال قدرته وذلك قول الله
ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا اي يمسكها كراهة
ان تزولا بالعدم والبطلان اللازم لطبيعة الامكان وبانطباق
السما على الارض ورسوب الارض على الماء او يمنعها او يحفظها
ان تزولا فان الامساك متضمن للمنع والحفظ وفيه دلالة على ان
الممكن في بقائه واستمرار وجوده ودوام هيئته يحتاج الى
حافظ ولئن زالتا ان امسكهما اي ما امسكهما من احد من بعده
اي من بعد الله او من بعد الزوال من الاولى زائدة للمبالغة في
في الاستغراق والثانية للابتداء انه كان حليما لا يعاجل بالعقوبة
على الغفلة والعصيان وسوء الادب والجهالة غفورا يغفر
لمن يشاء الاية دلت على انه امسكهما مع كونهما جديرين نظرا
الى ذواتهما الباطلة الغير الثابتة مع عصيان العباد بان تزولا
وتهدا هدا كما قال تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الارض
ولذلك ذكر هذين الوصفين اعني الحلم والغفران قال فاخبرني
عن قوله ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية فكيف قال

ذاك

ذاك وقلت انه يحمل العرش والسموات والارض مراده ان ما قلت
مناف لما دلت عليه هذه الاية من وجهين احدهما ان حملة العرش
ثمانية لا هو وقلت هو حامله وثانيهما ان الثمانية اذا حملوا عرشه
فقد حملوه ايضا لانه على العرش وقلت انه حامل جميع ما سواه
فقال امير المؤمنين عليه السلام ان العرش خلقه الله تعالى من انوار
اربعة نور احمر منه احمرت الحمرة ونور اخضر منه اخضرت
الخضرة ونور اصفر منه اصفرت الصفرة ونور ابيض منه
البياض وهو اي العرش العلم الذي حمله الحملة الحملة بالتحريك
جمع الحامل وحملته شيئا تحميلا اذا كلفته حمله وكلفته بحمله اقول
هذا الحديث من الاسرار والذي يخطر بالبال على سبيل الاحتمال
ان الموجود اما شر محض او خير محض او مشوب من الخير
والشر وهذا القسم اما الشر غالب او لا فهذه اربعة اقسام
والعلم المسمى بالعرش لاستقرار الموجودات فيه وعلى وفقه
متعلق بجميع هذه الاقسام فمن حيث تعلقه بالاول يسمى بالنور
الاحمر لانه منه احمرت الحمرة اي الشرور اذ الشر يناسب
وصفه بالحمرة لكونه محلا للغضب وكذا العلم المتعلق به لادنى
ملابسة ومن حيث تعلقه بالثاني يسمى بالنور الابيض لانه
الخير من توابع الرحمة والرحمة يناسب وصفها بالبياض قال
الله تعالى واما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله ومن
حيث تعلقه بالثالث يسمى بالنور الاخضر لغلبة سواد الشر
والسواد اذا غلب النور مال النور الى الخضرة ومن حيث تعلقه
بالرابع يسمى بالنور الاصفر لان فيه شيئا من سواد الشر
والسواد اذا خالط النور وساواه او نقص منه مال النور الى
الصفرة ومن ههنا ظهر ان العرش الذي هو علم الحملة بالكائنات
مخلوق من انوار اربعة وانما قدم الاول لغلبة الشر وفي

عالم الطبايع الظلمانية والنفوس البشرية ولذا ايضا قدم
الثاني على الثالث واخر الرابع لقلة الخير المحض في عالم النفوس
الهيولانية وقد مر شرح هذا في باب النهي عن الصفة وذلك
نور من عظمته لعل المراد ان العرش الذي هو علم الجملة بالكاينات
نور فحصل ورهم نشاء من عظمة الله تعالى ودليل عليها ولذلك
ايضا سمي بالعرش لاستقرار العظمة فيه فبعظمته ونوره ابصر
قلوب المؤمنين اشارة الى النور الابيض لان ابصار قلوب المؤمنين
مصداقه اذ به تنورت قلوبهم بالاسرار والمعارف وحقايق
الاشياء حتى ابصرت الخيرات كلها وبعظمته ونوره عاداه الجاهلون
اشارة الى النور الاحمر اذ به عاداه الجاهلون الملحدون
لان معاداتهم مصداقه وبه انخسفت قلوبهم وعميت عيون
بصايرهم عن مشاهدة عظمة الحق واسراره وبعظمته ونوره
ابتغى من في السماء والارض من جميع خلقه اليه الوسيلة با
لاعمال المختلفة والاديان المشتبهة اشارة الى النور الاخضر
والاصفر اذ بهما طلب المخلوق الوسيلة والتقرب على انحاء
مختلفة وارشد الى ان هذا من مصداق هذين النورين بذكر
الاختلاف والاشتباه ويمكن ان يكون الابتغاء ناظرا الى النور
الابيض والمعاداة الى الانوار الثلثة الباقية والابتغاء الى الجميع
وبالجملة ذكر فرقا اربعة في مقابلة انوار اربعة على سبيل
التوزيع بحيث يناسب حال كل فرقة بنور من تلك الانوار
وتعلقه بها كتعلق العلم بالكاين في نفس الامر فكل محمول
يحمله الله بنوره وعظمته وقدرته اي فكل شيء من الكاينات
صغيرا كان او كبيرا خيرا كان او شرا محمول يحمله الله تعالى
بعلمه المحيط به وبعظمته التامة وقدرته العامة لا يستطيع
شيء منها لنفسه ضرا ولا نفعا ولا موتا ولا حيوة ولا نشورا

اذ كل ما تعلق علمه وقدرته بوقوعه فهو يقع ولا يقع خلافه لما
سيجيء من انه لا يقع شيء الا بعلمه وقدرته ومشيته ولا يلزم
من ذلك جبر العباد على افعالهم لان العلم تابع للمعلوم وسيجيء
تحقيق ذلك ان شاء الله تعالى فكل شيء محمول يعني اذا كان كل شيء
من الكاينات واقعا على وفق علمه فهو محمول يحمله الله تعالى والحمل
هنا على سبيل التمثيل او على تشبيه علمه بالعمود لقيام الممكنات
به كقيام السقف بالعمود والله تعالى الممسك لهما اي للسموات
والارض ان تزولا الواو للعطف على كل شيء محمول والجملة
تتمة للسابق والمحيط بهما من شيء يجوز جر المحيط بالعطف
على ضمير لهما ومن بيان له يعني الممسك للشيء المحيط بهما او متعلق
بفعله ان تزولا يعني الممسك لهما وللمحيط بهما ان تزولا ومن
الشيئية بالدخول في لعدم التصرف ويجوز رفعه بالعطف
على الممسك ومن بيانا للضمير المحيط لقصد زيادة التعميم او بمعنى
على ويجيء من بعضها ما ثابت كما صرح به الجوهري يعني المحيط
بهما على شيء حواناه مما في عالم الكون والفساد وبيانا للحذف يعني
المحيط بهما مع ما حويناه من شيء وهو حيوة كل شيء اذ به
قيام جميع الاشياء وقوامه وكماله الذي هو عبارة عن الحيوة
وذلك كما يقال الماء حيوة الارض اذ به كمالها واهتزازها
ونور كل شيء اذ به ظهور الاشياء من مكمن العدم والخفاء
كما يظهر الاشياء المحتجبة بالظلمة بتوسط النور سبحانه
وتعالى عما يصفون في بعض النسخ عما يقولون علوا كبيرا فيه
تنزيه له عما يصفه الظالمون به من الصفات التي لا تليق
بعز جنابه وتنبيه على انه وان بالغ الوصافون في وصفه
بما يليق به فهو اعلى من ذلك علوا كبيرا قال فاخبرني عن
الله اين هو لما اعتقد انه يليق ان لله تعالى مكانا وان مكانه

هو العرش واجاب عليه السلام بان العرش ليس مكانا له ولا حاملا
اياه سال ثانيا بان العرش اذا لم يكن مكانا له فاين هو من
المواضع والامكنة فقال امير المؤمنين عليه السلام هو هيهنا و
هيهنا وفوق وتحت ومحيط بنا ومعنا احاطة مغايرة لاحاطة
نحو الهواء بالجسم والجسمانيات ومعية خارجة عن المعية
التي بين الممكنات بل احاطة بالصنع والقدرة والتدبير ومعية
بالعلم والحفظ والتربية كما قال وهو معكم اينما كنتم والله بما
تعملون بصير فقد اشار عليه السلام الى انه لا يصح السؤال عنه
باين هو لان السؤال عن شئ باين هو سؤال عن مكانه
باعتبار حصوله فيه واختصاصه به وهو في حقه تعالى شانه
محال لانه في جميع الامكنة لا باعتبار الحصول فيها والانتقال
اليها لان الحال في المكان لا يجوز ان يكون في آن واحد في جميع
الامكنة بالضرورة بل باعتبار العلم والاحاطة ومن هيهنا
ظهر انه لا مكان له فلا يصح ان يقال اين هو وهو قوله ما
يكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم
ولا ادنى من ذلك ولا اكثر الا هو معهم اى ولا اقل من
ذلك المذكور كالواحد والاثنين ولا اكثر من ذلك كالاربعة
والستة وما فوقها الا هو معهم بالعلم والاحاطة يعلم ما يسرون
وما يعلنون اينما كانوا سواء كانوا في مقام طاعة الله تعالى
او في مقام معصيته وسواء كانوا في امكنة متقاربة او في امكنة
متباعدة لان قربه بالاشياء ليس قربا مكانيا ولا علمه بها
ليس لقرب مكاني حتى يختلف باختلاف الامكنة في القرب
والبعد ومن البين ان من كان كذلك يستحيل ان يكون في
مكان بمعنى الاستقرار فيه والا لاختلفت نسبة الا
مكنة وغيرها اليه فالكرسي محيط بالسموات والارض

وما

وما بينهما وما تحت الثرى لما اشار الى ان العرش هو العلم
بالموجودات اشار هنا بالتفريع للتنبيه على مماثلة الى ان
الكرسي ايضا بمعناه وهو العلم بها دفعا لتوهم السايل فيه
ايضا وقد سئل الصادق عليه السلام عن قول الله عز وجل
وسع كرسيه السموات والارض قال علمه وان تجهر با
لقول فانه يعلم السر واخفى من السر وهو حديث النفس
وفي اقتباس هذه الاية اشارة الى ان المراد بالكرسي هو العلم
المحيط بجميع الاشياء وان العلم بجليات الامور وخفياتها على
السواء وذلك قوله تعالى وسع كرسيه السموات والارض
يريد ان الكرسي فيه بمعنى العلم ودل عليه ايضا الرواية
المذكورة وما قبل هذه الاية ولذلك ذهب اليه بعض المفسرين
وينبغي ان يعلم ان كثيرا ما يطلق الكرسي على الجسم المحيط
بالسموات السبع وما بينها ولعله الفلك المشهور بفلك البروج
ويطلق العرش على الجسم المحيط بالكرسي وما بينه ولعله
الفلك الاعظم فالعرش بهذا المعنى اعظم من الكرسي كما
دل عليه ما رواه الشيخ الطبرسي في كتاب الاحتجاج قال
مما سال الزنديق ابا عبد الله عليه السلام انه قال فالكرسي اكبر
ام العرش قال عليه السلام كل شئ خلق الله في جوف الكرسي
والكرسي خلا عرشه فانه اعظم من ان يحيط به الكرسي
وما رواه المصنف عن ابي عبد الله عليه السلام في حديث طويل
قال والكرسي عند العرش كحلقة في فلاة قي وتلا هذه
الاية الرحمن على العرش استوى وما روى من طريق
العامة عنه صلى الله عليه وآله قال ما السموات السبع
والارضون السبع مع الكرسي الا كحلقة في فلاة وفضل
العرش على الكرسي كفضل تلك الفلاة على تلك الحلقة

قيل

ولذلك الكرسي جسم بين يدي العرش ومن اجل ذلك سمي
كرسيا وهو في الاصل ما يقعد عليه ولا يفضل عن مقعد
القاعد اذا عرفت هذا فقد عرفت ان لكل واحد من العرش
والكرسي معنيين احدهما العلم المحيط وثانيهما الجسم المحيط
وقد صرح بذلك الصدوق رحمه الله في كتاب الاعتقادات
ايضا ولا يؤده اي لا يثقله يقال آدني الحمل يؤدني اي
اثقلني وانا مؤد مثال مفعل حفظهما اي حفظ السموات
والارض باضافة المصدر الى المفعول وهو العلي العظيم
اي هو المتعالي عن ان يؤده حفظ شيء او يحيط به وصف
واصف ومعرفة عارف او يشبه شيئا او يكون له شريك
ونظير والعظيم المطلق الذي لا اعظم منه ولا يساويه
احد وتعريف الخبر للحصر فالذين يحملون العرش هم
العلماء الذين حملهم الله تعالى علمه لما اشار سابقا الى ان العرش
هو العلم اشار هنا الى ان حملته الثمانية هم العلماء قال الصدوق
رحمه الله اما العرش الذي هو العلم فحملته اربعة من الاولين
واربعة من الاخرين فاما الاربعة من الاولين فنوح وابرهيم
وموسى وعيسى عليهم السلام واما الاربعة من الاخرين فمحمد
وعلي والحسن والحسين صلوات الله عليهم اجمعين هكذا
روي بالاسانيد الصحيحة عن الائمة عليهم السلام في العرش و
حملته وانما صار هؤلاء حملة العرش الذي هو العلم لان
الانبياء الذين كانوا قبل نبينا محمد صلى الله عليه واله كانوا
على شرايع الاربعة نوح وابراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام
ومن قبل هؤلاء الاربعة صارت العلوم اليهم وكذلك
صار العلم بعد محمد صلى الله عليه واله وعلي والحسن والحسين
الى من بعد الحسين من الائمة عليهم السلام واما العرش الذي هو

حامل

حامل الخلق ووعاؤه فحملته ثمانية من الملائكة لكل واحد
ثمانية اعين كل عين طباق الدنيا واحد منهم على صورة
بني آدم يسترزق الله تعالى لبني آدم وواحد منهم على صورة
الثور يسترزق الله تعالى للبهايم كلها وواحد منهم على صورة
الاسد يسترزق الله تعالى للسباع وواحد منهم على صورة
الديك يسترزق الله تعالى للطيور فهم اليوم هؤلاء الاربعة فاذا
كان يوم القيمة صاروا ثمانية وليس يخرج عن هذه الاربعة اي عن
هذه الانواع الاربعة شيء خلق الله تعالى في ملكوته اي في ملكه
والتاء للمبالغة في عظمته وهو الملكوت الذي اراه اصفياءه و
اراه خليله عليه السلم فرأى بعيني البصر والبصيرة كل شيء على ما هو
عليه من الذوات والصفات وساير الحالات فقال وكذلك نري
ابرهيم ملكوت السموات والارض الدال على كمال الربوبية
والقدرة والتدبير والمشتمل على عجايب الخلقة وغرايب الصنعة
والتقدير وليكون من الموقنين اي ليستدل بذلك على كمال الصانع
وليكون من الموقنين او وفعلنا ذلك ليكون ذلك من الموقنين
وكيف يحمل حملة العرش الله برفع الحملة على الفاعلية ونصب
الله على المفعولية وكيف للانكار وعلل الانكار بقوله وبحياته
حييت قلوبهم الواو للحال وبنوره اي بهدايته وتوفيقه اهتدوا
الى معرفته توضيح ذلك انه اذا كانت حيوتهم ومعرفتهم
بالله سبحانه كان الله سبحانه في الازل بلا حامل بالضرورة لعدم
وجود الحامل فيه فيكون في الابد ايضا كذلك لان كل ما كان
له ازلا يكون له ابدا وكل ما لم يكن له ازلا لا يكون له ابدا
لاستحالة التغير عليه وفي نسخة السيد الداماد وكيف يحمل
حمله الله بدون العرش قبل الله فقال حمله بالنصب على المفعول
المطلق اي كيف يحمل العرش الله حمله الذي في طوقه بالنسبة

الى محمولاته ثم قال وفي بعض النسخ بل في كثير منها وكيف يحمل
حملة العرش الله وليس بذلك اذ كان السؤال ان الله سبحانه
حامل العرش ام العرش حامل اياه لا ان حملة العرش حامل
اياه سبحانه انتهى اقول فيه نظر اما اولا فلانه ليس لضمير
الجمع في قولهم واحد واعلى النسخة التي رجحها مرجع ظاهر بل
ليس للجملة الحالية معنى محصل واما ثانيا فلان قوله وليس
بذلك غير تام وما ذكره لبيانه غير سديد اذ ليس قوله عليه السلم
وكيف انكارا للسؤال الاول بل هو انكار لما تضمنه السؤال الثاني
الذي اورده السائل لاثبات التناقض في كلامه عليه السلم
وهو ان الثمانية اذا حملوا العرش كما دل عليه الاية فقد حملوه
تعالى ايضا لزعمه انه في العرش ولما كان بناء هذا السؤال على
امرين احدهما ان العرش جسم والثاني انه تعالى جالس عليه
ويلزم منهما ان من حمل العرش فقد حمله تعالى اجاب عليه السلم اولا
بان العرش هو العلم وثانيا حيث قال وكيف بان كونه تعالى
محمولا محال وفيه ايماء الى ان العرش على تقدير كونه جسما
لا يلزم كونه تعالى جالسا عليه كما زعمه السائل وانما اضافته
اليه للتشريف كاضافة البيت والمسجد ونحوهما والله ولي
التوفيق احمد بن ادريس عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان
بن يحيى قال سالني ابو قرة المحدث صاحب شبرمة وكان
مذهبه ان الله تعالى جسم فوق السماء دون ما سواها ان ادخله
على ابي الحسن الرضا عليه السلم فاستاذنته فاذن لي فدخل فسأله
عن الحلال والحرام حتى بلغ سؤاله الى التوحيد فقال له من
اقرب الى الله الملائكة او اهل الارض قال عليه السلم ان كنت
تقول بالشبر والذراع فان الاشياء كلها باب واحد هي فعله
لا يشتغل ببعضها عن بعض يدبر اعلى الخلق من حيث يدبر

اسفله ويدبر اوله من حيث يدبر آخره من غير عناء ولا
كلفة ولا مؤنة ولا مشاورة ولا نصب وان كنت تقول من
اقرب اليه في الوسيلة فاطوعهم له وانتم تروون ان اقرب
ما يكون العبد الى الله وهو ساجد ورويتم ان اربعة
املاك التقوا احدهم من اعلى الخلق وواحد هم من اسفل الخلق
وواحد هم من شرق الخلق وواحد هم من غرب الخلق فسال
بعضهم بعضا فكلهم قال من عند الله ارسلني بكذا وكذا ففي
هذا دليل على ان ذلك في المنزلة دون التشبيه والتمثيل ثم
قال اتقر ان الله محمول لما سمع الجواب عن الاول بان شيئا
من الاشياء ليس اقرب اليه بحسب المكان اراد بهذا السؤال
حمله عليه السلم على الاقرار بانه تعالى محمول ليورد عليه ان
هذا الاقرار مناف لذلك الجواب لانه اذا كان محمولا كان
بعض الاشياء اقرب اليه من بعض بالضرورة فقال ابو الحسن
عليه السلم انكارا لذلك على سبيل الاستدلال كل محمول مفعول
به لانك اذا قلت حملت شيئا كان ذلك الشيء مفعولا به
وكل مفعول به متاثر منفعل مضاف الى غيره وهو الحامل
للتاثير والانفعال منه محتاج الى ذلك الغير في الاتصاف
بالتاثر والانفعالية والمحمولية وكل ذلك على الله محال و
المحمول عطف على قوله كل محمول واشارة الى دليل اخر
اسم نقص في اللفظ بحسب ظاهر مفهومه وصريح منطوقه
فهو ليس من الصفات الكمالية والحامل فاعل وهو في اللفظ
مدحة اي ما يمدح به من الصفات الكمالية فلو اطلق
المحمول على الله سبحانه لزم اطلاق اخس طرفي النقيض
عليه واطلاق اشرف طرفيه على خلقه وهو ممتنع وكذلك
فوق وتحت واعلى واسفل فان التحت والاسفل نقص

في اللفظ والفوق والأعلى مدحة فلا يجوز اطلاق التحت
والأسفل عليه لما مر والحاصل ان كل امرين اضافيين و
كل معنيين متقابلين يكون احدهما اخس من الآخر لا يجوز
اطلاق لفظه عليه سبحانه اصلا لا تسمية ولا وصفا فلا
يجوز ان يقال هو محمول وتحت واسفل ومرحوم ومخفف
وامثال ذلك واما اطلاق لفظ الأشرف فان وجد له معنى
صحيح له تعالى وورد الاذن مثل الحامل والفوق والأعلى
صح فانه حامل جميع الأشيا بالحفظ والعلم والاحيا وفوقها
وتحتها واعلاها بالقدرة والاستيلاء وقد قال الله تعالى
القاهر انه دليل ثالث له الاسما الحسنى فادعوه بها الله
بما ورد الاذن بالتسمية والوصف به لا مطلق اشرف
المتقابلين فان السخي والناصر مثلا اشرف مما يقابلهما
وليسا من اسمائه الحسنى ولم يرد في كتبه انه المحمول فلا
يجوز لأحد ان يطلق عليه هذا اللفظ لعدم الاذن مع اشتماله
على النقص بل قال انه الحامل في البر والبحر ويمسك السموات
والارض ان تزولا وليس المراد بالحمل والامساك بمعنى
المعروف فينا لتعاليه عنه بل المراد بهما الحفظ بمجرد ارادته
النافذة والامساك بمساك قدرته الكاملة والمحمول ما
سوى الله اي كل شيء سواه محمول لا هو او كل محمول سواه
ولم يسمع احدا امن بالله وعظمته قط قال في دعائه يا
محمول القاهر انه دليل رابع وفيه تعريض لمن قال هو محمول
بانه ليس بمؤمن قال ابو قرة فانه قال ويحمل عرش ربك
فوقهم يومئذ ثمانية وقال الذين يحملون العرش تمسك
بهاتين الآيتين على سبيل المعارضة لزعمه ان فيهما دلالة
على انه محمول باعتبار ان العرش جسم وهو جالس عليه فمن

حمل

حمل العرش فقد حمله ايضا فقال ابو الحسن عليه السلام العرش
ليس هو الله والعرش اسم علم وقدرة وعرش فيه كل
شيء يعني ان الآية لا تدل على انه تعالى محمول وانما تدل على
ان العرش محمول والعرش ليس هو الله بل العرش اسم علم
محيط بجميع الأشياء واسم قدرة نافذة فيها واسم جسم فيه
كل شيء وهو الفلك الأعظم وعلى شيء من هذه المعاني لا يلزم
ان يكون تعالى شانه محمولا اما على الأولين فظاهر واما على
الأخير فلان اضافة العرش اليه سبحانه ليست لأجل افتقاره
اليه وجلوسه عليه بل لأجل التعظيم والتشريف وانما نفى
ان العرش هو الله مع ان المعارض لم يدع ذلك حسما لمادة
النزاع بالكلية ثم اضاف الحمل الى غيره اضاف اما بكسر
الهمزة على انه مصدر مبتدأ مضاف بحذف التاء لقيام
المضاف اليه مقامها مع ثقل الاضافة كما في اقام الصلوة
او بفتحها على انه فعل فتق له خلق من خلقه على الأول
مرفوع على انه خبر والخلق بمعنى التقدير يعني اضافة حمل
العرش الى غيره تقدير من تقديراته وعلى الثاني مجرور
على انه بدل لغيره والخلق بمعنى المخلوق يعني اضاف حمله الى
غيره الذي هو مخلوق من مخلوقاته لانه استعبد خلقه
بحمل عرشه وهم حملة علمه ضمير الجمع يعود الى خلقه لانه
جنس يصدق على الكثير يعني ان المراد بالعرش العلم وهم حملة
علمه احاطوا باذن الله تعالى علما بما في السموات والأرض وما
بينهما وبكل شيء يليق به سبحانه وخلقا يسبحون حول عرشه
خلقا عطف على خلقه يعني استعبد خلقا بان يسبحوا حول
عرشه كما قال الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون
بحمد ربهم وقال وترى الملئكة حافين من حول العرش

يسبحون بحمد ربهم اى يذكرون الله بجامع الثناء من صفات الكمال
ونعوت الجلال وهم يعملون بعلمه خصيص الجمع يعود الى خلقه و
خلقا جميعا اى حملة العرش ومن حوله يعملون بمقتضى علمه
ولا يخالفونه طرفة عين وملئكة يكتبون اعمال عباده ملائكة
بالنصب عطفا على خلقا اى استعبد ملئكة يكتبون اعمال عباده
كلها صغيرة كانت او كبيرة خيرا كان او شرا ليكونوا شاهدا لهم
وعليهم يوم القيمة واستعبد اهل الارض بالطواف حول بيته
كما استعبد خلقا يسبحون حول عرشه وانما ذكر الطواف وحده
مع ان عليهم عبادات كثيرة لان الطواف من اعظم العبادات
المالية والبدنية جميعا وفى هذا الكلام اشارة الى ان
تفويض حمل العرش الى غيره لا يخرجه عن التصرف فى ملكه
بل هو تدبير من تدبيراته وتقدير من تقديراته لانه تعالى
خلق انواعا من الخلق واستعبد كل نوع بما يليق به من العبادة
وهو حافظ رقيب عليهم يساوى نسبته الى الجميع ونسبة
الجميع اليه كما اشار اليه بقوله والله على العرش اى
مستول عليه بالقدرة والحفظ استوى كما قال اى استوى
على كل شئ بحيث لا يكون شئ من الاشيا اقرب اليه من شئ
آخر كما قال الرحمن على العرش استوى او قال ذلك فى مواضع
عديدة من القرآن الكريم والعرش ومن يحمله ومن حول العرش
اى سواء فى نسبتهم اليه سبحانه ونسبته اليهم بالحفظ والمراقبة
فقوله والعرش وما عطف عليه مبتدا خبره محذوف وهو
سواء بقرينة السابق واللاحق وعطفه على اهل الارض بمعنى
استعبدهم ايضا محتمل والله الكامل لهم بالعلم والاحاطة و
الحافظ لهم من المهالك والمعاطب والجهالة بالنصر والتوفيق
والاعانة الممسك لهم عن الفناء والزوال والرجوع الى ما

يناسب

يناسب طبيعة الامكان من الفساد والبطلان القائم على كل
نفس بالتدبير لاحوالها والحفظ لاعمالها والرعاية لحركاتها
وسكناتها والعلم بمقصودها ونياتها وفوق كل شئ وعلى كل
شئ فوقية عقلية لا حسية وعلوا على الاطلاق لا اضافيا و
ذلك ان اعلى مراتب الكمال هو مرتبته العلية ولما كان تعالى شانه
مبدا كل شئ حسى وعقلى وعلته التى لا يتصور النقصان
فيها بوجه لا جرم كانت مرتبته اعلى المراتب العقلية مطلقا وله
الفوق المطلق فى الوجود العارى عن الاضافة الى شئ دون
شئ وعن امكان ان يكون فوقه ما هو اعلى منه او فى مرتبته
ما يساويه فهو المتفرد بالفوقية المطلقة والعلو المطلق ولا
يلحقه غيره فيهما ولا يقال مجهول ولا اسفل فوق لا مفردا لا يوصل
بشئ اى لا يوصل ذلك القول بشئ يكون قرينة صارفة له
عن المعنى المعروف الى معنى صحيح له تعالى فقوله لا يوصل
صفة مبينة لقوله قولا مفردا فيفسد اللفظ والمعنى اما فساد
اللفظ فلان هذا اللفظ اسم نقص فالله البرئ عن النقايص
كلها لا يمدح به واما فساد المعنى فلان معنى هذا اللفظ المجرد
عن القرينة يوجب مفعوليته وتاثره عن الغير وافتقاره
اليه وكون الشئ اعلا منه وكل ذلك فاسد محال فى حق الغنى
العالى على الاطلاق فان قلت هل يجوز ذلك القول عند القرينة
كما يشعر به التقييد المذكور ام لا قلت لا لبقاء الفساد اللفظى
بحاله ففيه سوء ادب مع عدم ورود الاذن به وهذا كما قالت
طائفة من المبتدعة هو جسم وقالت طائفة اخرى هو صورة
فلما اورد اهل الحق عليهم بان هذا القول يوجب تماثله بخلقه
وقد قال الله تعالى ليس كمثله شئ قالوا هو جسم لا كساير الاجسام
وبهذا التقييد صورة لا كساير الصور وبهذا التقييد يزول التشابه

لازم

والتماثل بينه وبين خلقه وهذا كما تقول لون هو شيء لا كساير
الأشيا واجاب المانعون بان لفظ الجسم والصورة يشعر
بالتركيب والحدوث ففيه نقص لفظي لا يليق بجناب الحق بخلاف
الشيء فانه لا يشعر بشيء منهما وقد ورد الاذن به مطلقا فكيف
مقيدا فالقياس قياس مع الفارق فان قلت اذا لم يجز ذلك اللفظ
مع القرينة ايضا فلم قيد عليه السلام عدم جوازه بالافراد وما
فايدة هذا القيد قلت فايدته هي التنبيه على تحقق الفساد فيه من
وجهين والرد على السايل وابطال مذهبه فانه ذهب الى جواز
اطلاق المجهول عليه سبحانه مطلقا كما يشعر به صريح كلامه
لا الاشارة الى جوازه عند القرينة هذا ويحتمل ان يكون المراد
انه لا يقع مجهول ولا استعمل قولا واحدا لا خلاف فيه عند اهل
الايمان وح قوله لا يوصل بشيء استيناف كانه قيل هل يوصل
ذلك اللفظ بشيء يكون قرينة لمعنى صحيح فقال لا يوصل بشيء
يعني لا يجوز اطلاقه عليه سبحانه مع القرينة ايضا فح لا يرد
السؤال المذكور الا ان التفريع ينافي هذا الاحتمال نظرا الى
الظاهر وان امكن دفعه بان التفريع متعلق بالاول ويفهم
منه عدم صحة الثاني ايضا لفساد اللفظ قال ابو قرة انكار
لما ذكره عليه السلام تمسكا بالرواية المزخرفة عندهم فتكذب
استفهام على سبيل الانكار بحذف اداته بالرواية التي جاءت
ان الله اذا غضب انما يعرف غضبه ان الملائكة الذين
يحملون العرش يجدون ثقله على كواهلهم الكاهل كصاحب
الخلف او مقدم اعلى الظهر مما يلي العنق وهو الثلث الاعلى
فيخرون سجدا فاذا ذهب الغضب خف اي خف الله و
خف بخفته العرش ورجعوا الى مواقفهم زعما ان العرش جسم
كالسرير وان الله تعالى جالس فيه وانه يعرضه الغضب

من جهة

من جهة عروض الغضب فيوجب ثقله وانه تعالى ينتقل من الخفة
الى الثقل ومن الثقل الى الخفة فقال ابو الحسن عليه السلام تعريضا
بكذب تلك الرواية للتصريح بفسادها مضمونها اخبرني عن الله
تعالى منذ لعن ابليس الى يومك هذا هو غضبان عليه فمتى
رضي عنه وخف ورجع الحملة الى مواقفهم والاستفهام للانكار
وهو في صفتك الواو للحال اي والحال انه تعالى في وصفك
اياك لم يزل غضبانا عليه وعلى اوليائه واتباعه وغضبه
سبب لثقله كما زعمت ووجود السبب مستلزم لوجود
المسبب فيكون هو ثقيلا دائما كيف تجترئ الاجتراء
الاقدام على الشيء من غير مبالاة والاستفهام للتوبيخ ان تصف
ربك بالتغير من حال الى حال مثل التغير من الخفة الى الثقل
ومن الثقل الى الخفة وانه يجري عليه ما يجري على المخلوقين
من الغضب والثقل والحركة اللاحقة لها سبحان الله لم يزل
مع الزايلين ولم يتغير مع المتغيرين ولم يتبدل مع المتبدلين
اي لم يتصف بالزوال والفناء ليكون مع الزايلين ومن جنسهم
ولا بالتغير من الكيفيات الجسمانية ليكون مع المتغيرين فيها و
لا بالتبدل من الوصف اللايق به الى آخر ليكون مع المتبدلين
في الاوصاف بل هو باق لا يلحقه الزوال والفناء وثابت
لا يعرضه التغير والفناء وحق لا يتصف بالتبدل والر
فع في المواضع الثلثة مع مدخولها في محل النصب على انه حال
عن الفاعل وقيد للنفي ثم اشار الى ان كونه على العرش عبارة
عن جريان قدرته عليه ونفاذ تدبيره فيه والى انه لا يحتاج
في نفاذ حكمه الى الغضب بالمعنى المعروف وما يتبعه من
الثقل والتغير والحركة لان ذلك من صفات الناقصين في
القدرة والتدبير بقوله ومن دونه في يده وتدبيره اي

مقهورون في قدرته وتقديره ومغلوبون في إرادته وتدبير
تصرفه فيهم جار على حسب الحكمة وامره فيهم ماض على وفق
المصلحة فان شاء عذبهم وليس له دافع وان شاء غفر لهم و
ليس له مانع وذلك معنى غضبه ورحمته وكلهم محتاج اليه
لاستناد جميع الآثار اليه اذ كل اثر فهو عن مؤثره والكل
منته في سلسلة الحاجة اليه وافراد الخبر باعتبار لفظ
الكل وهو غني عن سواه كما قال يا ايها الناس انتم الفقراء
الى الله والله هو الغني الحميد وفي كتاب الاحتجاج قال
صفوان فتحير ابو قرة ولم يحر جوابا حتى قام وخرج
محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى
عن ربعي بن عبد الله عن الفضيل بن يسار قال سالت
ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله تعالى وسع كرسيه السموات
والارض يعني سالت عن المراد منه فقال يا فضيل كل شيء
في الكرسي والكرسي محيط به السموات والارض وكل
شيء في الكرسي السموات وما عطف عليها مبتدأ وقوله
في الكرسي خبره وهذه الجملة بيانا او تاكيد لقوله كل شيء في الكرسي
ويفهم منه ان العرش ايضا في الكرسي وهذا ينافي الروايات الدالة
على ان العرش اعظم من الكرسي وقد ذكرنا بعضها آنفا والجواب
ان الكرسي هنا تصوير لعظمته تعالى وتخييل لها بتمثيل حسي او
المراد به علمه المحيط بجميع الاشياء او ملكه وسلطانه والعرش
بمعنى الجسم المحيط داخل في الكرسي بهذه المعاني وليس المراد
به فلك البروج كما زعم على انه لو كان المراد هنا لا يمكن ان يقال
المراد بالسموات السموات السبع وبكل شيء كل شيء فيهما فلا
منافاة محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحجال عن ثعلبة
عن زرارة بن اعين قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله تعالى

وسع

وسع كرسيه السموات والارض السموات والارض وسعن الكرسي
ام الكرسي وسع السموات والارض فقال بل الكرسي وسع
السموات والارض سال زرارة عن ذلك لعدم علمه بان كرسيه
مرفوع على الفاعلية بناء على ان القراءة التي رآها لم يكن معربا او
سال عنه مع علمه بذلك طلبا للتصحيح رفعه في الواقع وميلا
لمعرفة كونه فاعلا في نفس الامر اذ الاعراب لم يكن في عهد النبي
صلى الله عليه وآله وانما نشأ بعده فلعلهم اخطأوا في رفعه فازال
عليه السلام شبهته بان رفعه صحيح وانه فاعل في نفس الامر وبما ذكرنا
لا حاجة الى ما قيل من ان سؤاله على قراءة اسمعيل وُسْعُ
كرسيه بضم الواو وسكون السين من باب اضافة المصدر
فكانه قال اضافته الى الفاعل او الى المفعول والا فزرارة
ارفع شأنا واجل قدرا من ان يسئل عن معنى الآية الكريمة
على تقدير رفع كرسيه على الفاعلية وقد نقل هذا التوجيه
ايضا عن الشيخ العارف بهاء الملة والدين قال اني لما قرأت هذا
الحديث على والدي قدس الله روحه سالته ان زرارة مع علو
شأنه وعلمه بمسائل النحو كيف يخفى عليه مثل هذا السؤال الذي
لا يخفى على احاد الطلبة اذ القراء اتفقوا على رفع كرسيه ونصب
السموات والارض ومعه لا مجال لهذا السؤال فاجاب رحمه الله
ان بناء السؤال على قراءة وسع بضم الواو وسكون السين مصدرا
مضافا وعلى هذا يتجه السؤال واني تصفحت كتب التجويد فما
ظفرت على هذه القراءة الا في هذه الايام رايت كتابا في هذا العلم
مكتوبا بخط الكوفي هذه القراءة وكان نسخة الاصل والمرتضى
وكل شيء وسع الكرسي اياها هو ان العرش منصوب عطفا
على السموات وكل شيء مرفوع على الابتداء والجملة التالية
بعده خبره بحذف العائد المفعول اي كل شيء وسعه الكرسي

والسؤال بالمنافاة يجاب بمثل ما مرّ واما رفع العرش بالابتداء
ونصب الكرسي بالمفعولية وعطف كل شيء على الكرسي
وجعل الجملة الفعلية خبرا فبعيد جدا مع امتناع تقديم المعطوف
على المعطوف عليه الا في ضرورة الشعر كما بيّن في علم العربية
وكذا رفع العرش بالابتداء وعطف كل شيء عليه بحذف في
العايد اليه ونصب الكرسي وجعل الجملة خبرا بمعنى العرش
وكل شيء منه مثل الاجزاء والدوائر الموهومة وسع الكرسي
كما قيل بعيد ايضا مع ان السؤال لم يتعلق بالعرش وشموله
محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن فضالة
بن ايوب عن عبد الله بن بكير عن زرارة بن اعين قال
سالت ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله تعالى وسع كرسيه
السموات والارض السموات والارض وسعن الكرسي
او الكرسي وسع السموات والارض فقال ان كل شيء في الكرسي
العموم باق بحاله لما عرفت محمد عن احمد بن محمد بن عيسى
عن احمد بن محمد بن ابي نصر عن محمد بن الفضيل عن ابي حمزة
عن ابي عبد الله عليه السلام قال حملة العرش والعرش العلم
ثمانية اربعة منا محمد وعلي والحسن والحسين صلوات الله
عليهم اجمعين واربعة ممن شاء الله من الانبياء وهم نوح
وابراهيم وموسى وعيسى على نبينا وعليهم الصلوة والسلام
هذا التفسير مما جاءت به الروايات وصرح به بعض الاصحاب
وقيل المراد بالاربعة الاولى محمد وعلي والحسن والحسين
او علي وفاطمة والحسن والحسين صلوات الله عليهم اجمعين
وبالاربعة الثانية سلمان والمقداد وعمار بن ياسر وابوذر
رضي الله عنهم هذا كلامه ولم يذكر مستندا لذلك محمد بن الحسن
عن سهل بن زياد عن ابن محبوب عن عبد الرحمن بن كثير

عن داود

عن داود بن الرقي قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله
تعالى وكان عرشه على الماء فقال ما يقولون قلت يقولون
ان العرش كان على الماء اي على متن الماء قبل الارض والسماء
وقيل معناه انه كان فوق الماء محاذيا له لم يكن بينهما حائل لا
انه كان موضوعا على متنه واستدلوا بذلك على ان الماء اول
حادث من اجرام هذا العالم وقيل كان الريح اول حادث وكان
الماء على متنه اقول ما قالوا من ان الماء اول حادث دل عليه ما
رواه المصنف في كتاب الروضة باسناده عن ابي جعفر عليه السلام
في حديث طويل قال ولكنه يعني الله تعالى كان اذ لا شيء غيره و
خلق الشيء الذي جميع الاشياء منه وهو الماء الذي خلق الاشياء
منه فجعل نسب كل شيء الى الماء ولم يجعل للماء نسبا يضاف اليه
وخلق الريح من الماء وهذا كما ترى دل ايضا على بطلان قول من
قال الريح اول حادث قبل الماء والرب فوقه كان الملك فوق عرشه
اقول هذا مذهب طائفة من العامة واما اكثرهم فقد حملوا العرش
على المعنى المعروف ولكن نزهوه تعالى عن ان يكون فوقه جالسا عليه
مفتقرا اليه وقالوا انما اضافه اليه كاضافة البيت ونحوه اليه فقال
كذبوا على الله حيث فسروا كلامه بآرائهم وحملوه على خلاف ما
اراد منه ثم بين كذبهم بقوله من زعم هذا فقد صير الله محمولا
يحمله عرشه ووصفه بصفة المخلوق المفتقر الى محل يعتمد عليه
ولزمه ان الشيء الذي يحمله اقوى منه وانما غيّر الاسلوب وقال
لزمه لان ذلك ليس مذهبه وانما لزمه من حيث لا يعلم لانه
اذا اعتقد انه محمول لزمه بالضرورة ان يكون حامله اقوى منه
قلت بين لي ما هو المقصود من الاية جعلت فداك فقال ان الله حمّل
دينه وعلمه الماء اي حمل الماء عبادته وطاعته او سلطانه ومعرفته
وعلمه بحقايق الاشياء وخواصها وآثارها وكيفياتها ومقاديرها

وكلياتها وجزئياتها على ما هي عليه في نفس الامر قبل ان يكون
ارض او سماء او جن او انس او شمس او قمر لا يبعد ان يقال تحمل
ذلك على الماء باعتبار ان فيه جزءاً مادياً للجميع واله الطاهرين صلوات
الله عليهم اجمعين وقال بعض المحققين المراد بالماء هنا العقل الذي لعل ستين صح
هو حامل عرش المعرفة فلما اراد ان يخلق الخلق لعل المراد بالخلق
ذوو العقول الدراكة مثل الملائكة والجن والانس وحمله على العموم
بحيث يشمل الناطق والصامت والمتحرك والجامد ايضا محتمل اذ كل
صامت وجامد بحسب الظاهر فهو ناطق بحسب الباطن بلسان الحال
بل بلسان المقال كما يرشد اليه قوله تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده
وقوله تعالى انطقنا الله الذي انطق كل شيء ويرشد اليه ايضا
نطق الكعبة والنملة والحصى وغير ذلك نثرهم بين يديه وذلك
بان قبض قبضة من تراب خلق منها آدم عليه السلم فصب عليها الماء
العذب الفرات ونظر اليها بيمين الرحمة صباحا ثم صب عليها الماء اربعين صح
المالح الاجاج ونظر اليها بيمين الغضب وقد سبقت رحمته غضبه
فتركها اربعين صباحا فلما اختمرت الطينة اخذها فعركها
عركا شديدا فخرجوا كالذر من يمينه وشماله على صور وشمال
وتحركوا بين يديه على هيئة شبح وظلال فاخذ منهم الميثاق ثم قال
كونوا طينا فصاروا طينا كما كانوا ثم خلق منه آدم ومن ثم يخرج
منه اصحاب اليمين واصحاب الشمال وقيل المراد بنثرهم نثر ماهياتهم
وحقايقهم وارواحهم بين يدي علمه ونطقهم بعد السؤال الراجع
الى مجرد نفاذ القدرة وجريان الارادة نطقهم بالسنة قابليات
جواهرها واستعداد ذواتها فقال لهم من ربكم فاول من نطق
رسول الله صلى الله عليه واله وامير المؤمنين عليه السلم والائمة
عليهم السلم فقالوا انت ربنا فهم السابقون الاولون في الاقرار بالله
وقد سئل صلى الله عليه واله باي شيء سبقت الانبياء وانت
بعثت

بعثت آخرهم وخاتمهم فقال اني كنت اول من آمن بربي واول
من اجاب حيث اخذ الله ميثاق النبيين واشهدهم على انفسهم
الست بربكم فكنت اول من قال بلى فسبقتهم بالاقرار بالله
عز وجل والنطق محمول على الحقيقة على ما قلناه وعلى الا
ستعداد الفطري بلسان طباع الاشياء الثاني على ما قيل وقال
القاضي في تفسير قوله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم
من ظهورهم ذرياتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم
انه اخرج من اصلابهم نسلهم على ما يتوالدون قرنا بعد قرن
ونصب لهم دلائل ربوبيته وركب في عقولهم ما يدعوهم
الى الاقرار بها حتى صاروا بمنزلة من قيل لهم الست بربكم
قالوا بلى فنزل تمكينهم من العلم وتمكنهم منه منزلة الا
شهاد والاعتراف على طريقة التمثيل وعلى هذين القولين
لم يكن هناك سؤال وجواب في الحقيقة والله اعلم ثم حملهم العلم
والدين اما بانتقالها من الماء اليهم او بطريق تمثيل المثل من
غير انتقال والله اعلم ثم قال للملائكة هؤلاء حملة ديني و
علمي وامنائي في خلقي لا يبدلون ولا ينقصون ولا يتركون
فيما يؤمرون ويحفظون به نظام الخلائق وكلهم وما به يتم امر
معاشهم ومعادهم والغرض من هذا القول هو الاعلام بعلو
منزلتهم والحث على تعظيمهم وتكريمهم واثنائه عليهم وهم المسؤلون
يوم القيمة عن اداء الامانة وحفظها او عن طاعة الخلق و
عصيانهم فيشهدون لهم وعليهم على ما وافق ما علموا وشاهدوا
منهم ثم قال الظاهر بلا واسطة لبني آدم اقروا لله بالربوبية
ولهؤلاء النفر بالولاية والطاعة جمع بين الاقرارين للتنبيه
على ان بينهما تلازم وان احدهما لا ينفع بدون الاخر فقالوا
نعم ربنا اقررنا الظاهر انهم قالوا ذلك بلسان المقال لا بمجرد لسان

العالم اجمعين فيفيد عموم الاقرار ووجوده في جميع الخلق
وهذا ينافي ما يجيء في باب طينة المؤمن والكافر عن ابي
جعفر عليه السلام ان الله تعالى دعاهم عند اخذ الميثاق الى الاقرار
بالنبيين فاقر بعضهم وانكر بعضهم ثم دعاهم الى ولايتنا فاقر
بها والله من احب وانكرها من ابغض وهو قوله وما
كانوا ليؤمنوا بما كذبوا به من قبل ثم قال ابو جعفر عليه السلام
كان التكذيب ثم ويمكن دفع المنافاة بحمل الاقرار هنا على
التخصيص كما يقتضيه القاعدة الاصولية فقال الله للملائكة
اشهدوا على اقرارهم والاشهاد انما هو لاجراء الامور
الاخروية على ما تقتضيه الحكمة الالهية في الامور
الدنيوية من اثبات الحق بالشاهد والا فالله سبحانه
كان شاهدا وكفى به شهيدا وانما اشهد الملائكة دون
النبي والائمة عليهم السلام لان الحق كان لهم فلا بد لهم الشاهد
من غيرهم فقالت الملائكة شهدنا على ان لا يقولوا غدا اي
يوم القيمة عند مشاهدة سوء العاقبة ووخامة الانكار
انا كنا عن هذا غافلين لم نسمعه ولم ينبهنا به احد او
يقولوا انما اشرك اباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم
فاتبعنا آثارهم واقتفينا اطوادهم وفي بعض النسخ وكنا
ذرية ضعفاء من بعدهم افتهلكنا بما فعل المبطلون اي بما
فعل اباؤنا واسس كبراؤنا من قوانين الشرك والضلال
واتبعناهم تقليدا للظن بانهم كانوا على الحق وفيه قطع لعذرهم
وذم لتقليدهم فانه تعالى شانه اذا اخذ الميثاق منهم اولا
واعطاهم العقل الفارق بين الحق والباطل ثانيا وارسل اليهم
الرسول ثالثا ونصب لهم دلائل التوحيد رابعا وذكرهم
بالميثاق خامسا لم يبق لهم معذرة في الشرك تقليدا للاباء والكبراء

ولاحجة

ولا حجة في ترك التمسك بدليل العقل والامضاء بآداب
ولايتنا مؤكدة عليهم في الميثاق حين بثهم في الظلال و
اخرجهم على هيئة الصور والمثال ثم نسيها من نسيها لتوغله
في ظلمة الطبائع البشرية او انكرها من انكرها لميله الى الرياسة
الظاهرة الفانية فانكروا العهد المأخوذ عليهم بالمعنى والنص الشرعي
المؤكد لها ظاهرا باب الروح الغرض من هذا
الباب هو بيان ان الروح ليس هو الله سبحانه كما زعمه طائفة من
اهل الضلال عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن عيسى عن
ابن ابي عمير عن ابن اذينة عن الاحول قال سالت ابا
عبد الله عليه السلام عن الروح التي في آدم قوله له مجرور
بدلا عن الروح او عن آدم فاذا سويته اي اكملت خلقته
وعدلت هيئته بحيث صار قابلا لنفخ الروح فيه ونفخت
فيه من روحي الروح بالضم يذكر ويؤنث والمطلوب من
هذا السؤال هو معرفة ان الروح قديم واجب كما زعم او
حادث غير واجب لا معرفة معنى الاضافة والنفخ فان المتضمن
لها هو الاحاديث الاتية ولا معرفة ان مفهومه ماذا فانه
مسكوت عنه في هذا الباب ولا باس ان نشير اليه اجمالا ليحصل
لك زيادة بصيرة فنقول المراد بالروح هنا ما يشير اليه
نسبة اليه بقوله انا اعني النفس الناطقة المجردة المتعلقة
بالبدن تعلق التدبير والتصرف والحيوة عبارة عن هذا
التعلق والموت هو قطع هذا التعلق مع بقائها في ذاتها
كما صرح به جم غفير من الخاصة والعامة والروح بهذا
المعنى هو المعروف في القرآن والاحاديث وقد تحير العقلاء
في حقيقته واعترف كثير منهم بالعجز عن معرفته حتى
قال بعض الاكابر ان قول امير المؤمنين عليه السلام من عرف

نفسه فقد عرف ربه معناه انه لا يمكن التوصل الى معرفة
النفس اعني الروح كذلك لا يمكن التوصل الى معرفة الرب
وقوله تعالى ويسألونك عن الروح قل الروح من امر
ربي وما اوتيتم من العلم الا قليلا مما يعضد ذلك وحمل الروح
هنا على ما هو مبدء للتاثير والحركة والحيوة بعلة كان
مجردا عن الكثافة الجسمانية او منطبعا في مادة جسمانية
ليشمل الاقسام الخمسة التي يجي ذكرها في كتاب الحجة
اعني روح القدس الذي به يعرفون الاشيا وروح الا
الايمان الذي به يخافون الله تعالى وروح القوة الذي
به يقدرون على طاعة الله تعالى وروح الشهوة الذي به
اشتهوا طاعته وكرهوا معصيته وروح المدرج الذي
به يذهبون ويجيئون وان كان محتملا لكنه بعيد جدا قال
هذه روح مخلوقة والروح التي في عيسى مخلوقة ولا يتوهم
من اضافتها اليه سبحانه انها هو وانها قديمة لان الاضافة
للايجاد والتشريف وقد سمعت عن بعض الثقات ما يناسب
ذكره في هذا المقام وهو انه بعض النصارى حضر بلدا
من بلاد الاسلام وحضر عنده جماعة من اهل العلم وكلموه
فقال لهم اصبروا حتى اشرب خمرا فلما شربها وظهر فيه مبادي
النشاط قال لهم نبيكم اشرف ام عيسى فقالوا نبينا فقال ما
تقولون فيما نزل في كتابكم حيث سمي عيسى روح الله و
نبيكم رسول الله وروح الله اشرف من رسوله لان
المرسل اشرف من الرسول فلما سمعوا ذلك سكتوا ولم يقولوا
شيئا بيد ما قال بعضهم هذه شبهة متوجهة بحسب الظاهر
فلم يعلموا ان اضافة الروح اليه سبحانه لا تقتضي ان تكون
الروح نفسه تعالى ولا جزءه لا وضعا ولا عرفا كما يقال

هذا

هذا فرسي وهذا كتابي وهذا بيتي وامثال ذلك غاية ما
في الباب افادتها الاختصاص باعتبار ان خلقها وايجادها
ليس بتوسط الاب لا يقال من كان بلا واسطة كان اشرف
ممن كان بواسطة لان ذلك ممنوع اذ للشرافة اسباب وشرائط
اخر كما لا يخفى على اولي الالباب عدة من اصحابنا عن احمد بن
محمد بن عيسى عن الحجال عن ثعلبة عن حمران قال سالت ابا عبد الله
عليه السلام عن قول الله تعالى في وصف عيسى عليه السلام وروح منه
قال هي روح الله مخلوقة خلقها في آدم وعيسى لا بتوسط
اب وما يجري مجرى الاصل والمادة كما هو المعروف في ساير
الناس بل بمجرد امضاء الارادة ونفخ فم القدرة فلذلك نسبها
اليه وفي كتاب الكمال الاكمال للاوحد سمع بعض علماء النصارى
قارئا يقرأ وانما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته
القيها الى مريم وروح منه فقال هذا دين النصارى يعني هذا
يدل على انه بعض منه فاجابه الشيخ على الواقد صاحب
كتاب النظاير بان الله تعالى انما اراد بروح منه انه من ايجاده
وخلقه واراد بالحصر تعريضا بالنصارى فيما ادعت النبوة
والتثليث وباليهود فيما قذفت به مريم عليها السلام وانكرته من
رسالته فاسلم النصراني محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن محمد
بن خالد عن القاسم بن عروة عن عبد الحميد الطائي عن
محمد بن مسلم قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن قول
الله تعالى ونفخت فيه من روحي كيف هذا النفخ اي نفخ
الروح والروح ليس بهواء قابل للحركة والنفخ انما يتعلق
بهواء لان حقيقته الحقيقية اخراج الهواء من فم النافخ الى
المنفوخ فيه ليشتعل فيه النار مثلا وانما حملنا السؤال على
هذا لا على انه كيف نسب النفخ اليه سبحانه مع انه في حقه

ممتنع لدلالة الجواب عليه وتحقيق نسبة النفخ اليه على احد
وجهين احدهما ان النافخ جبرئيل عليه السلم او ملك من الملائكة
بامره جل شانه وانما نسب اليه اتساعا باعتبار انه الآمر و
ثانيهما ان النفخ على تقدير ان يكون النافخ هو الله سبحانه
استعارة تبعية لانه لما امتنع تحقق صورته الحقيقية و
هي الاخراج المذكور فيه وجب صرفه الى ما يشبهها بان
يقال لما كان اشتعال نور النفس في فتيلة البدن عن الجود
الالهي المعطي لكل قابل ما يستحقه يشبه بحسب محاكاة
خيالنا ما يشاهد من اشتعال النار في المحل القابل لها عن
صورة النفخ فلا جرم حسن التجوز والتعبير بالنفخ عن
افاضة الجود الالهي للنفس على البدن لمكان المشابهة المخيلة
وان كان نحو الامر اجل مما عندنا فقال انه الروح متحرك
كالريح يعني ان الروح متحرك سريعا في جميع اجزاء البدن
ويجري آثاره في مجاري اعضائه فيصلح البدن ويحيى
ما دام فيه كما ان الريح متحرك سريعا في اقطار العالم ويجري
آثاره فيها فيصلح العالم بحياته ويموت بفقدانه فالروح
بهذا الاعتبار يشابه الريح فيكون مشتقا من الريح فان
قلت الاستعارة على ما ذكرت تمثيلية والاستعارة التمثيلية
لا يعتبر فيها التشبيه في المفردات قلت نعم ولكن لا بد من
ان يكون للمفردات التي في طرف المشبه به نظاير في طرف
المشبه بحيث يصح ان يقع بينهما التشبيه وبناء هذا السؤال
والجواب على ذلك ومما يناسب ذكره في هذا المقام ويوضح
الجواب ما نقله الشيخ الطبرسي في كتاب الاحتجاج وهو
ان الزنديق سال ابا عبد الله عليه السلم عن مسائل كثيرة الى ان
قال له فهل يوصف الروح بخفة وثقل ووزن قال عليه السلم

الروح

الروح بمنزلة الريح في الزق اذا نفخت فيه امتلاء الزق منها
فلا يزيد في وزن الزق ولوجها فيه ولا ينقصها خروجها
منه كذلك الروح ليس لها ثقل ولا وزن قال فاخبرني
ما جوهر الريح قال الريح هواء اذا تحرك سمي ريحا فاذا
سكن سمي هواء وبه قوام الدنيا ولو كفت الريح ثلثة ايام
لفسد كل شيء على وجه الارض ونتن وذلك ان الريح
بمنزلة المروحة تذب وتدفع الفساد عن كل شيء وتطيبه
فهي بمنزلة الروح اذا خرج عن البدن نتن البدن وتغير
تبارك الله احسن الخالقين وانما سمي روحا هنا توضيح
للجواب المذكور يعني انما سمي الروح الجاري آثاره وتصرفه
في البدن روحا لانه اشتق اسمه من الريح قال صاحب
كتاب اكمال الاكمال وانما سمي الريح الخارج من نفخ جبرئيل
عليه السلم الداخل في البدن روحا لانه يخرج من الروح يعني
جبرئيل عليه السلم فهذا وجه آخر للتسمية ثم اشار الى وجه
الاشتقاق بقوله وانما اخرجه اي انما اخرج اسم الروح
على لفظ الريح اي على وفقه وفي بعض النسخ من لفظ الريح
يعني انما اشتق اسم الروح عن لفظ الريح لان الارواح
مجانسة بحسب المعنى والتحرك والتصرف واصلاح ما
تمر عليه للريح واذا تحققت المجانسة المصححة للاشتقاق
صح الاشتقاق كما هو المقرر عند اهله وانما اضافه الى
نفسه حيث قال من روحي لانه اصطفاه على ساير الارواح
الحيوانية والنباتية لكونه مبدا لآثار شريفة ولمواد
عظيمة لا تترتب عليها فالاضافة للاختصاص والتشريف
والايجاد بلا واسطة شيء لا لافادة انه الله سبحانه او بعضه
لامتناع ذلك واستحالة حلوله عز وجل في غيره عقلا

ونقلا كما قال لبيت من البيوت بيتي ولرسول من الرسل
خليلي واشباه ذلك هذا الحديث بعينه رواه الشيخ في الاحتجاج
مرسلا عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام الا ان فيه كما اصطفى
بيتا من البيوت فقال بيتي وقال لرسول من الرسل خليلي و
كل ذلك المذكور من الروح والبيت والرسول مخلوق مصنوع
محدث مربوب مطيع لخلقه وصنعه واحداثه وربّاه ودبّره
اللطيف الخبير على وفق الارادة ومقتضى الحكمة عدة من
اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه عن عبد الله بن
بحر كوفي ضعيف ولكن ضعفه لا يضرنا لصحة مضمون هذا
الحديث لاعتضاده بالعقل والنقل عن ابي ايوب الخزاز
عن محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عما يروون يعني
العامة ان الله تعالى خلق آدم على صورته فقال هي صورة
محدثة مخلوقة اصطفاها الله تعالى واختارها على سائر الصور
المختلفة كما قال وصوركم فاحسن صوركم فاضافها الى نفسه
تشريفا وتكريما واظهارا لاصطفائها كما اضاف الكعبة الى نفسه
والروح الى نفسه فقال بيتي ونفخت فيه من روحي تشريفا
وتكريما وتنبيها لان المضاف مصطفاه ومختاره وما يفيد
هذا التشبيه من ان اضافة الروح الى نفسه لاجل انه اصطفاه
واختاره على سائر الارواح لا لاجل انه هو الله عز شانه
هو المقصود بالافادة في هذا الباب وقد روى الصدوق رحمه الله
في كتاب عيون اخبار الرضا عليه السلام باسناده عن الحسين بن
خالد وروى الشيخ الطبرسي رضي الله عنه في كتاب الاحتجاج
مرسلا عن الحسين بن خالد ايضا قال قلت للرضا عليه السلام
يا ابن رسول الله ان الناس يروون ان رسول الله صلى الله
عليه واله قال ان الله خلق آدم على صورته فقال قاتلهم الله

لقد

لقد حذفوا اول الحديث ان رسول الله صلى الله عليه وآله مر
برجلين يتسابان فسمع احدهما يقول لصاحبه قبح الله وجهك
ووجه من يشبهك فقال له رسول الله صلى الله عليه واله يا عبد الله
لا تقل هذا لاخيك فان الله عز وجل خلق آدم على صورته
فيما رويناه دلالة واضحة على ان الرواية المذكورة كاذبة محرفة
عن وجهها وان الضمير المجرور في صورته يعود الى الرجل
المسبوب وانما لم يجب الباقر عليه السلام بما اجاب به خلفه الطاهر
الرضى وحكم بان الضمير يعود اليه سبحانه وان الاضافة للتشريف
والاصطفاء للتنبيه على ان هذه الرواية على تقدير صحتها لا دلالة
فيها على ما هو مطلوبهم من ان له تعالى صورة كصورة آدم وبالجملة
هم يستدلون بهذه الرواية على ذلك المطلوب ونحن مانعون
فنمنع اولا صحتها وثانيا دلالتها على ذلك المطلوب بارشاد الائمة
عليهم السلام على ان لنا ايضا ان نقول يعود الضمير الى آدم ولا يلزم
خلوه عن الفائدة لما اشرنا اليه في باب النهي عن الصورة
ويؤيده ما رواه مسلم في آخر باب صفة الجنة عن النبي صلى
الله عليه واله قال خلق الله آدم على صورته طوله ستون
ذراعا فلما خلقه قال اذهب فسلم على اولئك وهم نفر من
الملائكة جلوس فاستمع ما يجيبونك فانها تحيتك وتحية
ذريتك قال فذهب فقال السلام عليكم فقالوا السلام عليك و
رحمة الله قال فزادوه ورحمة الله قال فكل من يدخل الجنة
على صورة آدم وطوله ستون ذراعا فلم يزل الخلق ينقص
بعده حتى الان قال عياض ذكر الطول هنا يرفع الاشكال
ويوضح ان الضمير في صورته يعود الى آدم نفسه وان المراد
على هيئته التي خلق عليها لم يتردد في الارحام ولم ينتقل في
النشأة بتنقل بنيه او يكون المراد ان صورته في الارض

هي التي كانوا عليها في الجنة ولا تختلف صورته اختلاف صورة
الملائكة عليهم السلام في اصل صورهم وفي الصورة التي يتراءون فيها
للخلق غالبا باب ـــــ جوامع التوحيد يذكر فيه انحاء
من اعتبارات ثبوتية وسلبية للرد على الفرق المبتدعة
منهم الملاحدة الذين لا يؤمنون بالله وهم صنفان الصنف الاول صنف
طلبوا للعالم سببا فاحالوه على الطبع الذي هو صفة جسمانية
مخلة خالية عن المعرفة والادراك الثاني صنف لم يتفرغوا
لذلك ولم يتنبهوا لطلب السبب بل اشتغلوا بانفسهم وعاشوا
عيش البهائم ومنهم عبدة الاوثان وهم قد علموا ان لهم ربا و
جب طاعته ولكن حجبوا بظلمة الحس وكدورات النفس عن ان
يتجاوزوا العالم الجسماني المحسوس في اثباته فاتخذوا ربا من
هذا العالم وهم اصناف الاول صنف اتخذوا من الجواهر كالذهب
والفضة اشخاصا مصورة وجعلوها آلهة الثاني صنف ترقوا
عن ذلك وقالوا هذه الصور منحوتة نحن نحتناها والرب
اعز من ذلك واجل فاذا راوا انسانا في غاية الجمال او فرسا
او بقرا او شجرا لها نوع اعتبار وخصوصية عبدوه وقالوا
هو ربنا الثالث صنف ترقوا عن ذلك وقالوا ينبغي ان يكون
الرب نورانيا فعبدوا النار اذ وجدوها بهذه الصفة الرابع
صنف ترقوا عن ذلك وقالوا النار تطفا وتقهر فلا تصلح
ان تكون ربا والرب وجب ان يكون نورانيا موصوفا بالعلو
فعبدوا النجوم كالشمس والمشتري والشعرى وغيرها ومنهم
فضلوا فقالوا ان في هذا العالم خيرات وشرورا والخير نور
والشر ظلمة وبينهما منازعة فوجب ان يكون الخير مستندا
الى النور والشر الى الظلمة فاحالوا العالم اليهما وهم الثنوية و
منهم من جاوزوا الحس وقالوا الرب اعز من ان يكون محسوسا

ولكن

ولكن لم يتجاوزوا مرتبة الوهم والخيال فعبدوا موجودا قاعدا
على العرش واخسهم رتبة المجسمة ثم اصناف الكرامية وارفعهم
درجة من نفى الجسمية وجميع عوارضها الا الجهة فخصصوه بجهة
فوق وهم المشبهة ومنهم ترقوا عن ذلك فعبدوا الها سميعا بصيرا
متكلما عالما قادرا منزها عن الجهات لكن فهموا هذه الصفات على
حسب مناسبة صفاتهم وربما صرح بعضهم فقال كلامه صوت
ككلامنا وربما ترقى بعضهم فقال لا بل هو كحديث انفسنا ولا
صوت ولا حرف ولذلك اذا حقق القول رجعوا الى التشبيه
في المعنى وان انكروه لفظا اذ لم يدركوا كيفية اطلاق هذه الالفاظ
في حق الله تعالى وكل هؤلاء مشركون فانهم يدعون مع الله
الها آخر ومن يدع مع الله الها آخر لا برهان له به فانما
حسابه عند ربه انه لا يفلح الكافرون ووراء هذه المذاهب
وغيرها من المذاهب الباطلة مذهب صحيح وهو ان الصانع
موجود قديم ازلي ابدي له نعوت جلالية وصفات كمالية
غير زائدة ولا تشابه بينه وبين خلقه اصلا لا بحسب الذات و
لا بحسب الصفات والمتمسكون به هم المتمسكون بذيل الانبياء
والاوصياء عليهم السلام وهم الذين خرقوا بذلك حجب الطبايع الظلمانية
والنفسانية وتجاوزوا عن المقاييس الوهمية والخيالية وو
صلوا الى عالم التوحيد المطلق وشاهدوا رتبة الحق وعظمته
وكماله وجلاله وجماله بعين البصيرة وهم بعد ما خرقوا تلك
الحجب فحجب من نور عظمته كما ورد ان لله سبعين حجابا من
نور وظلمة لو كشفت لاحترقت سبحات وجهه كل من ادركه
بصره قيل سبحات وجهه جلاله وعظمته وقيل اضواؤه وقيل
محاسنه وقيل غير ذلك وان اردت زيادة معرفة فيها فارجع
الى النهاية الاثيرية محمد بن ابي عبد الله ومحمد بن يحيى جميعا

رفعاه الى ابي عبد الله عليه السلام ان امير المؤمنين عليه السلام روى
الصدوق في كتاب التوحيد مسندا من طريقين عن ابي عبد الله
عن ابيه عن جده عليهم السلام ان امير المؤمنين عليه السلام استنهض
الناس في حرب معوية في المرة الثانية اي النهوض القيام الى
بسرعة ومنه نهض الطاير اذا انشر جناحيه ليطير واستنهضه
امره بالنهوض وحثه عليه فلما حشد الناس اي اجتمعوا
يقال حشد ويحشدون من باب ضرب اذا اجتمعوا وكذلك
احتشدوا وتحشدوا وجا فلان حاشدا ومحتشدا اي مستعدا
ومتاهبا وفي بعض النسخ فلما حشر الناس بالراء يقال حشرت
الناس احشرهم من باب ضرب ونصر اي جمعتهم فالناس في نسخة
الاصل مرفوع على الفاعلية وفي هذه النسخة اما منصوب على
المفعولية ان كان الفعل مبنيا للفاعل او مرفوع ان كان الفعل
مبنيا للمفعول قام خطيبا فقال الحمد لله الواحد الاحد الصمد
المتفرد اشار بقوله الله الى الذات المقدسة الجامعة لجميع
صفات الكمال وبالواحد الى تقدس ذاته عن التركيب والتجزية
ذهنا وخارجا وبالاحد الى تنزه صفاته عن التكثر والاختلاف
وبالصمد وهو المرجع للجميع في جميع الحوائج الى امتناع التجزية
في ذاته والزيادة في صفاته لاستلزام ذلك افتقاره المنافي
لكونه صمدا على الاطلاق وبالمتفرد الى نفي التشريك عنه في
الذات والصفات واستحقاق الحمد من جميع الجهات الذي لا من
شيء كان فلا مادة له ولا اصل له ولا جزء له ولا موجد له كما
كان ذلك للانسان فان له مادة هي التراب والمني وله اصل هو
الابدان وله اجزاء تاليفية وفاعل يوجده وفي وصفه تعالى
بالوجود رد على الصنف الثاني من الملاحدة وفي تنزيهه وجوده
عن الامور المذكورة رد على جميع الفرق المبتدعة والمذاهب

الباطلة

الباطلة فانهم وان لم يصرحوا بافتقار وجوده الى الامور المذكورة
لكن يلزمهم ذلك من حيث لا يشعرون ولا من شيء خلق
ما كان قدرة الظاهر ان كان تامة بمعنى وجد وقدرة بالنصب
على التمييز او بنزع الخافض وان كان شاذا في مثله وفي بعض
نسخ هذا الكتاب وفي كتاب التوحيد للصدوق بقدرته و
هو يؤيد الثاني اي لم يخلق ما وجد من الممكنات بقدرته
الكاملة من مثال سابق يكون اصلا له ودليلا عليه ولا من
مادة ازلية كما زعمت الفلاسفة من ان الاجسام لها اصل
ازلي هو المادة بل هو المخترع للكائنات بما فيها من المقادير و
الاشكال والنهايات والمبتدع للمخلوقات بما لها من الهيات
والاحوال والتاليفات بمحض القدرة على وفق الارادة والحكمة
ويحتمل ان يقرأ قدرة بالرفع على الابتداء اي له قدرة بان
بها اي بتلك القدرة الكاملة التي لا يتابى منها شيء من الاشيا
وبانت الاشيا منه لتحقق تلك القدرة له لا لغيره فليست
له صفة تنال اي ليس مطلق ما يوصف به من صفات الكمال
امرا تدركه عقول العقلاء وفهم الاذكياء لكمال عظمته او
ليست له صفة زائدة حتى تنالها كما تنال صفاتنا الزائدة على
ذواتنا لتنزهه عن الكثرة مطلقا او ليست له صورة و
هيئة تنالها الاوهام اذ العرب المشبهون للصفات انما يعنون
منها الصورة والهيات فنفى الصفة مستلزم لنفيها في عرفهم
ولا حد يضرب له فيه الامثال حد الشيء منتهاه والامثال
جمع المثل ومثل الشيء بكسر الميم وفتحها نظيره كشبهه وشبهه
ولعل المقصود انه ليس لوجوده نهاية يطرء عليه العدم و
لا لذاته طبيعة امتدادية ينتهي الى حد ونهاية ولا لصفاته
نهاية في القدرة والكمال تقف عندها ولا لحقيقته حد حقيقي

يتصور بالكنه ولا يجرى فيه حكم المخلوقات لالحاقه
بالمعانى المذكورة من صفاتهم ولواحقهم وحضرات يقال
هو مثلهم وانه تعالى الواجب بالذات محال كل دون صفاته
تحبير اللغات تحبير الصوت والخط والشعر وتحسينها غيرها
تحسينه تقول حبرت الشئ تحبيرا اذا حسنته والكلال العجز
والاعيا تقول كل اللسان البيان اذا اعيى عن اداء حقه ولسانه
الحال للتحبير مجاز يعنى اعيى قبل الوصول الى ذكر صفاته
تحبير اللسان وعجز قبل البلوغ الى وصف عظمتها تحسين البيان
فعجز كل قايل عن ذكر كنه صفاته واعيى كل واصف عن
نيل حقيقة جلاله وكماله وفصل هذا انه تعاريف الصفات
قد استوفينا شرحه فى الخطبة وظهر لى ان له وجهان
اخوان احدهما انه ليس لجناب الحق تعاريف الصفات
لان صفاته عين ذاته فلا صفات هناك وثانيهما انه ليس
له تعاريف الصفات وتغيرها وتبدلها لان كل ما يقبل
العقل وتنقل له من الصفات الكمالية فانما هو له ابدا وانه
لا يتطرق اليه التغير والزوال اصلا وحار فى ملكوته
عميقات مذاهب التفكير الملكوت فعلوت من الملك كالرهبوت
من الرهبة وقد يخص الملكوت بعالم الغيب وعالم المجردات
والروحانيات ويخص الملك بعالم الشهادة وعالم الماديات
والجسمانيات والتعميم هنا اولى والعميقات جمع العميقة
وهى صفة لمحذوف وهو الافكار والتفكير التامل
فى الشئ ليجد غوره وافكر فى الشئ وفكر فيه وتفكر بمعنى
بمعنى حار فى ادراك حقايق ملكوته وخواصها واثارها
وعظمتها وكيفية ترتيبها على النظام الاكمل وكيفية صدورها
عن القدرة القاهرة وغير ذلك مما هو محل التعجب والحيرة

الافكار

الافكار العميقة الواقعة فى مذاهب التفكير وطرقه الخفية
والجلية فسبحان من لا يكون لنا سبيل الى ادراك ملكه وملكوته
فكيف يكون لنا سبيل الى ادراك عظمته وجبروته وانقطع
دون الرسوخ فى علمه جوامع التفسير الرسوخ الثبوت
يقال رسخ الشئ رسوخا اذا ثبت وكل ثابت راسخ و
منه الراسخون فى العلم وعلمه هنا مصدر مضاف الى المفعول
والضمير عايد اليه سبحانه والجوامع وصف للكلمات الجامعة
يعنى انقطع قبل تحقق الرسوخ فى العلم بذاته وصفاته و
اسراره سبحانه الكلمات الجامعة لانحاء التفسير والتبيين
لظهور ان تلك الكلمات لها معان ومفهومات حاصلة فى الذهن
وليس شئ منها هو الله تعالى ولا صفاته وانما طريق معرفته
والرسوخ فى العلم به طور العقل العارى عن شوايب الا
وهام بان يتلقى تلك المفهومات لا على وجه شعوره بما يليق
به من تلك الكلمات بل على وجه اعلى واشرف بتعقل صرف
برئ عن علايق المواد مجرد عن ادراك الوهم والحواس
وتوابع ادراكاتها من الاين والوضع والمقدار والكيف
وغير ذلك مما لا يليق بجناب الحق فاذا اطلق عليه شيئا
من اسمائه الحسنى مثل الله والموجود والعالم والقادر و
الحى وغيرها ينبغى ان يحمله على اشرف مما يتخيله واعلى
مما يتصوره ويعتقد ان ذاته ووجوده وعلمه وقدرته
وحيوته ليست كذات ساير الموجودات ووجودهم و
علمهم وقدرتهم وحيوتهم ليخرج بذلك عن حد التشبيه
المتعالى قدس الحق عنه وحال دون غيبه المكنون حجب
من الغيوب المكنون المستور يقال كننت الشئ فهو مكنون
اى سترته فهو مستور والمراد بغيبه المكنون الاسرار

الربوبية والانوار الالهية والصفات الكمالية المستورة
عن ابصار ذوى البصائر بحجب ظلمانية واستار نورانية
اما الحجب الظلمانية فهى الهيآت البدنية والظلمات النفسانية
الحاجبة للنفس عن مشاهدة انوار جلال الله واسراره
بالكلية واما الحجب النورانية فهى انوار العظمة المانعة
من مشاهدة ذاته وصفاته وجلاله وكماله كما هى لمن خرق
تلك الهيئات وخلص من تلك الظلمات ونزل فى ساحة
العز والجلال وقد احتجب رسول الله صلى الله عليه
واله بحجاب يتلألأ كما دل عليه حديث المعراج فكيف
غيره كيف الوصول الى سعاد ودونها قلل الجبال ودونهن
حتوف تاهت فى ادنى ادانيها طامحات العقول ولطيفات
الامور التيه التحير والدنو القرب وادنى اسم تفضيل
منه والادانى جمع الدنى وهو القريب وضمير التانيث
للحجب والاضافة فى طامحات العقول ولطيفات الامور
من باب الاضافة فى جرد قطيفة وفى متعلق بالطامحات
والطامح الامر المرتفع يقال طمح بصره الى شئ اذا ارتفع
اليه وبالغ ليراه يعنى تحيرت فى اول حجاب من تلك الحجب
واقرب ستر من تلك الاستار العقول الطامحة فى الامور
اللطيفة المبالغة فى ادراكها وادراك اسرارها فكيف حال
العقول الغير الطامحة اعنى العقول الناقصة وكيف
حال بواقى الحجب التى هى ارفع واعظم من المذكور و
فيه تنبيه على انه لا يجوز للبشر ان يعتمد فى معرفة
الصانع بعقله وان كان ذكيا فهما بل يجب عليه ان يرجع
الى صاحب الوحى واهل الذكر و بالله التوفيق فتبارك
الذى لا يبلغه بعد الهمم ولا يناله غوص الفطن تبارك

اما

اما مشتقة من البروك المستلزم للبقاء والثبات فى موضع
واحد او من البركة وهى الزيادة فهو باعتبار الاول اشارة
الى عظمته باعتبار دوام بقائه واستحقاقه قدم الوجود
لذاته وثبوت وجوده لا عن ابتداء ولا الى انقطاع وباعتبار
الثانى اشارة الى فضله واحسانه ووجوب الثناء عليه والنيل
الاصابة والهمة العزم الجازم يقال فلان بعيد الهمة اذا كانت
ارادته تتعلق بعليات الامور دون محقراتها والغوص النزول
والحركة فى عمق الماء والفطن بفتح الفاء وكسر الطاء الذكى
المتوقد وبالكسر جمع الفطنة وهى فى اللغة الفهم وعند
العلماء جودة الذهن المعدة لاكتساب المطالب العلمية ولما
كانت صفات كماله ونعوت جلاله فى عدم الوقوف على حقايقها
واغوارها تشبه البحر الخضم الذى لا يصل الغايص الى قعره
كانت الفطنة المتحركة فيها شبيهة بالغايص فى البحر فاستعير
الغوص لحركات الفطن فى عميقات غيوب ملكوته واسرار
عالم الغيب العميقة طالبة لتصورها كما هى والبلوغ الى كنهها
ويفهم منه استعارة البلوغ لحركات الهمم البعيدة اذ هو حقيقة
فى لحوق جسم وجسمانى بجسم وجسمانى آخر وهاتان الا
ضافتان فى معنى الصفة اى لا يبلغه الهمم البعيدة ولا يناله الفطن
الغايصة ووجه الحسن ان المقصود هو المبالغة فى عدم اكتناه
ذاته وصفاته واسراره تعالى بالهمة من حيث هى بعيدة وبا
لفطنة من حيث هى غايصة فالحيثية مقصودة بالقصد الاول
فلذا قدم فسبحان الذى كل ذى همة بعيدة فى انوار كماله حريق
وكل ذى فطنة غايصة فى بحار جلاله غريق وتعالى الله
الذى ليس له وقت معدود ولا اجل ممدود واى ليس لوجوده
زمان متناه ولا زمان غير متناه لانه موجد الزمان يمتنع تقييد وجوده

بالزمان ولان وجوده لو كان زمانيا لزم تقدم الزمان عليه و
اذا لم يكن زمانيا كان غنيا فى وجوده عنه ولا نعت محدود
اى ليس له نعت محدود بحد لغوى وهو النهاية ولا بحد حقيقى
وهو المشتمل على الذاتيات اما الاول فلانه ليس لمطلق ما
يعتبر عقلا لنا من الصفات الكمالية والصفات السلبية والاضافية
نهاية يحقق له تنتهى عندها واما الثانى فلان ذاته تعالى ليس
مركبا من الجنس والفصل والا لكان حادثا فيلزم نقصه تعالى
وكونه محلا للحوادث وكلاهما باطل ويمكن ان يأول هذا القول
بما يأول به قوله ليس لها حد محدود اى ليس لها ضبط فينحصر
فيكون المراد انه ليس له صفة فيحد وهذا على ما هو الحق
من انه تعالى صفاته من كل جهة عين الكثرة بوجه ما وقد حصل
فى هذه الفقرة الثلث التسجيع المتوازى لطف نوع من التجنيس
سبحانه الذى تعرف العاطف ثم ثأكيد للسابق وتقريب لفهمه
ليس له اول مبتدأ اول بالدفع والتنوين معا او بالرفع فقط
ثم انهم اختلفوا فى صرفه ولا غاية منتهى ولا آخر يفنى لانه ازلى
ابدى فليس له ابتداء ولا انتها ولا فنا والنفى راجع الى القيد
والا فهو الاول المطلق الذى لا شئ قبله والاخر المطلق
الذى لا شئ بعده والغاية لكل شئ باعتبار ان مصاير الخلايق
وعواقب الامور اليه فهو غاية مطالب الناس ونهاية مقاصد
الطالبين وهو الباقى بعد كل شئ فى وجوده الحق وكماله المطلق
سبحانه هو كما وصف نفسه فى القرآن الكريم وحيث كان ولم
يكن معه شئ لا كما وصف الظالمون الملحدون والواصفون
لا يبلغون نعته وان بالغوا لان عقول المقربين ونفوس
القديسين عاجزة عن ادراك كنه ذاته وحقيقة صفاته
سبحانه من تحيز فى ذاته سواه فهم غير بكنه كما لا نحد له:

ازما

ان ما ثنيا من ساحة قدسه بعد جناب مجده كنه مساحته
كر دون قصر جاه وحد الاشياء كلها عند خلقه ابانة
لها من شبهه وابانة له من شبهها لعل المراد انه ميز الاشيا
عند خلقه لها فى الاصول والمقادير والصور والاشكال
والهيآت والصفات والامزجة والاخلاق وغيرها ابانة
لها من ان تشبهه تعالى فى ذاته وصفاته وابانة له تعالى
من ان يشبهها فى شئ من ذلك لظهور ان جميع ذلك من فيض
الوجود الحق وجعل الجاعل المطلق فلو وقع بينهما تشابه فى
شئ منه لزم افتقاره تعالى الى جعل جاعل وافاضة مفيض
و ساحة قدسه منزهة عن ذلك او المراد انه جعل للاشيا
حدودا ونهايات او ذاتيات هى حدود معلومة بها ليعلم
انه تعالى لا يشبهها فى ذلك لانه لا حد ولا يجرى عليه صفات
المصنوعات المحدودة باحد الوجهين والله اعلم فلم يحلل
فيها اصلا لا على الجزئية ولا على العرضية ولا على التمكن و
التحيز فيقال هو فيها كاين هذا بمنزلة قياس استثنائى تقديره
ان حل فيها جاز ان يقال هو فيها كاين والتالى باطل فالمقدم مثله
اما بطلان التالى فلاستحالة افتقار الواجب الى الحيز وتعينه
به وامتناع دخوله فى محلول له وكونه جزءا منه ولم ينأ
اى لم يبعد عنها فيقال هو منها بائن اى هاجر بعيد بتراخى
مسافة لانه تعالى اقرب الى كل شئ من نفسه ويحتمل ان
يكون المراد بها تبين الفقرتين انه لما كان الكون فى المحل والنأى
عنه والمباينة له امورا انما يقال على ما يصح حلوله فيه وكان
هو تعالى منزها من الحلول وجب ان يمتنع عليه اطلاق
هذه الامور واذ ليس هو بحال فى الاشيا فليس هو بكاين فيها
واذ ليس بكاين فيها فليس بناء عنها ولا مباين لها ولم يخل

منها فيقال له اين لما كان عدم خلوه من شئ من الاشيا سببا
لعدم حصوله في اين ودليلا على عدم تحيزه بحيز اذ الحاصل
في اين والكاين في حيز قريب من بعض الاشيا وبعيد خال
عن بعض آخر بالضرورة كان خلوه من الاشيا سببا لحصوله
في اين وتحيزه بحيز ودليلا عليه لان انتفاء السبب دليل
على انتفاء المسبب فصح التفريع على المنفي وبعبارة اخصر هو
مع كل شئ ولم يخل من شئ فلا حتى يقال اين هو لكنه سبحانه
احاط بها علما اشارة الى ان عدم خلوها من الاشيا عبارة
عن احاطة علمه بكلياتها وجزئياتها ومستقبلها وماضيها
ونفوذه في كل مستتر وغايب بحيث لا يستره ساتر ولا
يحجبه حاجب حتى انه يعلم ما دق من عقايد القلوب واسرار
الصدور وشخوص لحظة وصدور لفظة وانبساط خطوة
وحسيس نملة في ليل داج وغسق ساج واتقنها صنعه على
وفق الحكمة في اكمل نظام وافضل قوام واحسن احوال و
انيق اشكال بحيث يتحير فيه فحول الحكماء وعقول العلماء
سبحانه اعطى كل شئ خلقه واحكم به امره واحصاها حفظه
نبه بذلك على احاطة حفظه بجميع الاشيا تفصيلا وشمول
علمه بها كما وكيفا واحصائه لها عددا كما قال لقد احصاهم وعدهم
عدا وقال واحصى كل شئ عددا وفيه اجتذاب للنفوس
البشرية من مقتضيات الطبيعة الناسوتية الى الطاعة و
الانقياد له والميل اليه والرجوع عن المنهيات للظهور ان علم
العصاة بانه لا يشذ احد منهم عن احاطة علمه واحصائه
جذاب الى تقواه وبالله التوفيق لم يعزب عنه خفيات
غيوب الهواء وهو الفضا ما بين الارض والسما واضافة
الخفيات الى الغيوب بيانية واضافتها الغيوب الى الهواء

ظرفية بتقدير في والمراد بالخفيات الذرات البشرية وغيرها
وجعل الاضافة الثانية من باب جرد قطيفة والاضافة الاولى
ظرفية اي الخفيات التي في الهواء الغايب عن الابصار
بعيد وجمع الغيوب على التقابل وان كان المعنى احسن واتقن
ولا غوامض مكنونات ظلم الدجى الغوامض جمع الغامض و
هو خلاف الواضح والدجى بضم الدال والقصر جمع دجية
بالضم والسكون وهي الظلمة عند جمهور اهل اللغة او شيوع
الظلمة والباسها كل شئ بحيث لا يصل اليه البصر ولا يدركه
النظر لا نفس الظلمة عند بعضهم والاضافة الاولى بيانية
او بتقدير في والاضافة الثانية بتقدير في والاضافة
الثالثة بيانية يعني لم يعزب عنه الغوامض اي الخفيات والا
سرار التي هي في الامور المكنونة المستورة في الظلمة الشديدة
المانعة لنفوذ شعاع البصر بالكلية وذلك لانه تعالى شانه
يدرك بذاته المقدسة كل شئ بما هو عليه لا بالبصر ولا
ما في السموات العلى جمع العليا الى الارضين السفلى فلا يصرفه
شخص عن شخص ولا يلهيه صوت عن صوت ولا يحجزه شئ عن   شخص صح
شئ ولا يمنعه امر عن امر وفيه تقريع لعلمه تعالى عن ان يكون
مثل علم الخلق فانه اذا كانوا لا يدركهم بعض الاشيا الخفية و
بعض الاجرام السماوية والارضية ادركنا ناقصا محجوبين
عن ادراك ما وراءه واما علمه تعالى فهو المحيط بالكل على وجه
الكمال بحيث لا يحجبه السواتر ولا يخفى عليه السرائر وقد
كرر عليه السلام بيان احاطة علمه بجميع الاشيا دفعا لاحكام القاسرة
الوهمية فان بعض القاصرين توهموا انه لا علم له قبل الايجاد
وبعضهم توهموا انه لا علم له بالجزئيات تعالى الله عما يقولون
علوا كبيرا لكل شئ منها اي من السموات والارضين وما فيها

وما بينهما حافظ ورقيب الرقيب الحافظ والرقيب المنتظر
فالعطف على الاول للتفسير وعلى الثانى للجمع والتقسيم
اى لكل شئ منها حافظ يحفظه على مقداره وشكله و
صورته وغير ذلك مما يناسبه من حاله ويليق بحسن
كماله ورقيب ينتظر آثاره المطلوبة منه ولعل فيه
اشارة الى الملائكة المدبرات للعلويات والسفليات فمنهم
الموكلون على السموات يدبرون امورها بامر ربهم و
منهم الموكلون على الارضين ومنهم الموكلون على الجبال
ومنهم الموكلون على السحاب ومنهم الموكلون على الرياح
ومنهم الموكلون على المياه ومنهم الموكلون على النبات ومنهم
امناء الوحى يحفظونه ويبلغونه الى رسله ومنهم
المترددون بتجلياته واحدة مرة بعد اخرى ومنهم الحفظة
للعباد واعمالهم ومنهم الخزنة لابواب جنانه ونيرانه
الى غير ذلك مما لا يعلم عدده وامره الا هو وبكل شئ
منها محيط كما هو المعروف من نضده لهذا العالم وتركيبه
على وجه محيط بعضه ببعض وهذا اعلى لبطلان التسلسل
ووجوب الانتهاء الى محيط غير محاط بشئ ويحتمل ان
يراد بالمحيط الخواص والصفات وان يراد بهما الحافظ و
الرقيب على ان يكون تاكيدا لما قبله والمحيط بما احاط
منها الواحد الاحد الصمد المحيط مبتداء والواحد خبر
يعنى المحيط علما وحفظا بما احاط من تلك الاشياء مع الحاطة
به هو الواحد الاحد الصمد وفى ذكر هذه الاوصاف
اشعار بعلة هذا الحكم اعنى كونه تعالى محيطا بالجميع لا غيره
لانه اذا كان هو موصوفا بالوحدة الحقيقية ونعت الصمدية
لا غيره كان هو موصوفا بالوحدة المحيط بالجميع دون

غيره

غيره الذى لا تغيره صروف الازمان اى حوادثها ونوائبها
لما عرفت مرارا انه تعالى ليس بزمانى يدخل تحت صروف
الزمان حتى تغيره ولامتناع لحوق التغير به لان التغير من
لواحق الامور المادية وهو سبحانه منزه عن المادة ولوا
حقها ولا يتكاده صنع شئ كان انما قال لما شاء كن فكان
تكادنى الشئ وتكاءدنى اى شق على على تفعل وتفاعل
بمعنى يعنى لا يشق عليه ولا يعجزه صنع اى شئ كان لان
ذلك انما يعرض للقدرة الضعيفة الناقصة وقدرته
تعالى على غاية الكمال منزهة عن الضعف والنقصان وهو
سبحانه انما قال لما شاء كونه واراد وجوده كن فيكون ذلك
الشئ من غير مهلة وتراخى والمراد بقوله للشئ كن حكمه
وقضاؤه عليه بالوجود لا التلفظ بهذا اللفظ والنطق به
ابتدع ما خلق بلا مثال سبق يعنى انه اخترع الاشياء
على ما هى عليه من المقادير والاشكال والنهايات والاجال
والصفات والكمال على وفق الحكمة بلا مثال امتثله ولا
مقدار احتذى عليه من خالق كان قبله ولا تعب ولا
نصب التعب والنصب الكلال والاعياء فى العطف للتفسير
والتاكيد وحمل احدهما على كلال القوة الآلية والاخر
على كلال القوة المدركة النفسية ممكن ولما كان شان من
فعل فعلا من سائر الفاعلين لا يخلو عن تعب وكلفة ومشقة
نزه فعله تعالى عما يلزم فعل غيره من الامور المذكورة
لانها من توابع الانفعالات العارضة للآلات النفسانية
والقوى الجسمانية وقدسه تعالى منزه عنها وكل صانع
شئ فمن شئ صنع والله لا من شئ صنع ما خلق اشارة

الى الفرق بين الصنايع البشرية وصنع الله تعالى بان صنعه
تعالى على سبيل الابداع والاختراع دون الصنايع البشرية
وذلك لان الصنايع البشرية انما تحصل بعد ان ترتسم في
الخيال صورة المصنوع وتصور وضعه وكيفيته اولا وتلك
الصور والتصورات تارة تحصل عن امثلة للمصنوع ومقادير
وكيفيات خارجية له يشاهدها الصانع ويحذو حذوها
وتارة تحصل بمحض الالهام كما يفاض على ذهن بعض من الاذكياء
صورة شكل لم يسبق الى تصوره فيتصوره ويوجد صورته
في الخارج وليس شيء من هذين النمطين اختراعا اما الاول
فظاهر واما الثاني فمع ان الفاعل يسمى مخترعا في العرف فلان
التحقيق يشهد بانه انما فعل على وفق ما وجد في ذهنه من
الشكل والهيئة والمقادير الفايضة من مفيض الحق فيكون
في الحقيقة فاعلا من مثال سبق من الغير فلا يكون مخترعا
وكيفية صنع الله تعالى العالم وجزئياته منزهة عن الوقوع
على احد هذين الوجهين اما الاول فلان الله تعالى كان
ولم يكن معه شيء فلم يكن في مرتبة وجوده مثال ومقدار
ولا ممثل ومقدر حتى يعمل هو جل شانه بمثاله ويحذو حذوه
واما الثاني فلاستحالة حصول الصور والمقادير في ذاته
تعالى ولامتناع استفاضتها من الغير فكان صنعه لا كصنع
الغير وكان فاعلا من غير مثال على احد الوجهين فاذن صنعه
محض الابداع وفعله مجرد الاختراع على نمط ما يكون عن
حد ومثال بخلاف صنع المخلوقين تبارك الله رب العالمين و
انما كرر عليه السلام ابداعه واختراعه تعالى للتاكيد والمبالغة
في نفي الافتقار والعجز والحدوث عنه تعالى للتاكيد و
المبالغة في نفي الافتقار والعجز والحدوث عنه تعالى وفي

نفى

نفي القدم عن العالم وكل عالم فمن بعد جهل تعلم اما الانسان فظاهر
لانه في مبدء الفطرة خال عن العلوم وانما خلقت له هذه الالات
البدنية ليتصفح بها صور المحسوسات ومعانيها ويتنبه لمشاركات
بينها ومباينات فيحصل له التجربة وساير العلوم الضرورية و
المكتسبة من المبدء الفياض بلا واسطة معين ومرشد او بواسطة
وعلى التقديرين فهو من بعد جهل تعلم من الغير واما العقول
المقدسة فلانهم في مرتبة ذواتهم بكون علومهم زائدة عليها
جاهلون متعلمون من الفياض على الاطلاق وبالجملة كل عالم
سواه متعلم والله لم يجهل ولم يتعلم من الغير لان علمه تعالى
بالاشياء على التفصيل انما هو لذاته المقدسة عن شوائب النقص
والافتقار فهو العالم المطلق الذي لا يحتاج في علمه الى غيره
بوجه من الوجوه احاط بالاشياء كما هي بحقايقها ولوازمها
وعوارضها وخواصها واثارها واقدارها وجوانبها واقطارها
وغاياتها علما قبل كونها اي قبل وجودها من كتم العدم فلم
يزدد بكونها علما لان ذاته بذاته مناط لظهور الاشياء و
انكشافها عند ذاته وعلمه انما بجميعها من كل وجه فلا يتصور
في علمه الزيادة والنقصان علمه بها قبل ان يكونها كعلمه بها بعد
تكوينها ليس المقصود ما يستفاد من ظاهر التشبيه وهو
تحقق المغايرة بين العلمين من وجه وتحقق المشاركة من
آخر بل المقصود ان علمه بالاشياء في الصورتين واحد لا تفاوت
فيه بوجه ما وهذا تاكيد للسابق وتقرير لمضمونه لم يكونها
لتشديد سلطان لانه انما يحتاج الى الناصر والمعين ذو النقصان
العاجز عن التصرف في ملكه واجراء حكمه عليه ولما كان تعالى شانه
هو الغني المطلق عن كل شيء وكان كل ما عداه مقهورا تحت قدرته
القاهرة بالايجاد والابقاء والافناء لم يحتج في سلطانه الى احد

من خلقه ولا خوف من زوال ولا نقصان لان ذلك الخوف من
توابع الانفعالات ولواحق الممكنات القابلة في حد الذات
للزوال والنقصان ولما ثبت تنزهه تعالى عن ذلك لم يتصور ان
يكون الغرض من ايجاده دفع ذلك الخوف عن نفسه ولا استعانة
على ضد مناوئ اي معاد من ناوأه مهموز اللام اذا عاداه قال
الجوهري ناوأت الرجل مناوأة ونواء عاديته يقال اذا ناوأت
الرجال فاصبر وربما لم يهمز واصلها الهمز وفي بعض النسخ
على ضد مثاور بالثاء المثلثة بعد الميم والراء المهملة بعد الواو
اي مواثب من ثار به الناس اذا وثبوا عليه ولا ند مكاثر
اي متعرض للغلبة عليه يقال كاثرناهم فكثرناهم اي غلبناهم
بالكثرة والضد والند في اللغة بمعنى المثل والنظير ولا يبعد
ان يراد هنا بالاول اعم من المساوي والادون بقرينة ذكر
المعاداة معه اذ المعاداة قد تكون من الادون وبالثاني اعم من
المساوي والاعلى بقرينة ذكر الغلبة معه اذ الغلبة تكون من
الاعلى غالبا ولا شريك مكاثر يطلب الاكبر والعظمة عليه
وكل ذلك لا تناسبه الاستعانة وهو العجز فيه لان العجز
من تناهي القوة والقدرة وقدس الحق منزه عنه وايضا
لا ضد ولا ند ولا شريك له حتى يحتاج في دفعهم الى الا
ستعانة بغيره من مخلوقاته وفيه تنزيه له تعالى عن صفات
المخلوقين وخواص الحدثين ولما نفى ان يكون الغرض من
الايجاد ما ذكر اشار الى ما هو الغرض منه بقوله لكن خلائق
مربوبون وعباد داخرون اي خاضعون الصغار والذل يعني
لكنهم خلائق مربوبون لهم رب قاهر وعباد ذليلون لهم
معبود غالب والحاصل انه خلقهم ودبرهم من حد النقص
الى حد الكمال لاظهار ربوبيته واعلان قدرته وطلب منهم

العبادة

العبادة وحثهم على طاعته فقال يا عباد فاتقون فيجب على
الكل ان يرتبط بربقة الذلة والمسكنة والحاجة اليه وينادي
بلسان الحال والمقال بالثناء المطلق عليه وفيه جذب للخلق بذكر
المربوبية والعبودية والدخول الى ما خلقوا لاجله كما قال
سبحانه وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فسبحان الله
لم يؤده خلق ما ابتدأه ولا تدبير ما برأه كما قال سبحانه اولم يروا
ان الله الذي خلق السموات والارض ولم يعي بخلقهن و
ذلك لان ايجاده وتدبيره ليس بتحريك آلة جسمانية ولا استعما
ل روية نفسانية حتى يعرض له الثقل والكلال بل انما هو بمجرد
العلم بالمصلحة ومحض تعلق الارادة والمشية وتدبيره يعود
الى تصريفه جميع الذوات والصفات وغيرها مما يناسب كل شيء
ويليق به دائما تصريفا كليا وجزئيا على وفق حكمته وعنايته
وانما قال ما ابتدأه ليكون سلب الثقل والاعياء عنه ابلغ اذ ما
ابتدأه من الافعال يكون المشقة فيه اتم كما يرشد اليه قوله
تعالى اولم يروا ان الله الذي خلق السموات والارض ولم يعي
بخلقهن بقادر على ان يحيي الموتى بلى انه على كل شيء قدير
ولا من عجز ولا من فترة بما خلق اكتفى من علة لاكتفى بما خلق
متعلق بعجز وفترة او باكتفى والعجز والفترة متقاربان في المفهوم
ولا يبعد ان يكون احدهما لضعف القوة الفاعلية والاخر
لضعف القوة الآلية او يكون احدهما لضعفهما والاخر لضعف
العلم وقصوره عن تصور ما يريد العالم فعله والحاصل انه
ليس الاقتصار على ما خلقه لعجزه عن الازيد وفتوره بسبب
ما خلقه عن خلق ما سواه لان العجز والفتور من جهة تناهي
القوة الجسمية وانفعالها وتاثرها مما يضعفها في التاثير وهو
منزه عن جميع ذلك علم ما خلق وخلق ما علم يعني علم في الازل

ما خلقه وخلق ما علمه في الأزل والحاصل ان الاكتفاء بما خلق
ليس لأجل العجز والقصور بل لأجل المصلحة واقتضاء الحكمة
اذ كل ما قدر في الوجود من الممكنات فهو على طبق مصلحته
ووفق حكمته بحيث لو زاد على ذلك المقدار لاختل نظام الكل
بل نظام كل واحد فالاكتفاء بما خلق لوقوعه على وجه الحكمة و
انتظام الأتم الأكمل الذي ليس في الامكان ان يكون على أتم
منه واحسن ومن اعتبار القابلية والاستعداد في الايجاد وافاضة
الوجود فهو يقول الاكتفاء بما خلق دون الزائد عليه انما هو
لنقص في القابل لا لقصور في الفاعل لأنه مفيض الخير و
الجود والوجود من غير بخل ولا منع ولا تعويق على كل قابل
بقدر ما يقبله ويستعد له فكل ما اوجده لكونه قابلا مستعدا اوجده صح
له وكل ما لم يوجده لم يوجده لعدم كونه قابلا مستعدا
لفضالها لافاضة الوجود عليه لا بالتفكر في علم حادث
اصاب ما خلق يعني خلق ما علم في الأزل وجه صلاحه
لا بالروية والتفكر في تحصيل علم حادث اصاب جل شأنه
بذلك العلم الحادث ما خلق وعلم وجه الصواب في خلقه لا
ستحالة ان يكون له علم حادث والا لكان جاهلا قبل حدوثه
وانه باطل ولأن التفكر من لواحق النفوس البشرية بالقرينة
وقد تنزه قدسه تعالى عن ذلك ولا شبهة دخلت عليه فيما لم
يخلق وصار ذلك منشأ لعدم خلقه اياه بل عدم خلقه لعلمه
بانه لا مصلحة في وجوده وفيه اشارة الى كمال علمه وامتناع
طريان الشبهة عليه وسر ذلك ان الشبهة انما تعرض العقل
في الامور المعقولة الصرفة الغير الضرورية وذلك لأن الوهم
لا يصدق حكمه الا في المحسوسات واما الامور المعقولة
فحكمه فيها كاذب فالعقل حال استنصاله وجه الحق فيها يكون

معارضا

معارضا بالاحكام الوهمية فاذا كان المطلوب غامضا فربما
كان في الاحكام الوهمية ما يشبه بعض اسباب المطلوب
فيتصوره النفس بصورة الحق ويعتقده مبدأ للمطلوب
فينتج الباطل في صورة الحق وليس به ولما كان تعالى شأنه
منزها عن القوة البدنية والاحكام الوهمية وكان علمه
الكامل الأزلي الفعلي من كل وجه لذاته المقدسة لم يجز
ان تعرض له شبهة او يدخل عليه شك لكونهما من عوارضها
ولكن قضاء مبرم اي بل ايجاد ما اوجد بدون الزيادة و
دخول الشبهة عليه قضاء محكم وحكم موثق لا يحتمل الزيادة
والنقصان وعلم محكم اي بريء من فساد الشبهة والشك و
الغلط وهو اشارة الى قدره الذي هو العلم الأزلي بوجود
الكائنات على مقاديرها ومناهجها وخواصها وآثارها
على ما هي عليه في نفس الأمر وهذا كالأساس لبناء القضاء
اعني خلق الأشياء وايجادها في الأعيان فالقضاء تابع للقدر
كما ان بناء الباني بيتا تابع لتقديره اولا ذلك البيت ووضعه
وهيئته ومقداره في نفسه الا ان الباني لقصور علمه قد
يسنح له في اثناء البناء تغيير بعض ما قدره اولا والصانع الحق
لكمال علمه يوجد ما قدره ازلا من غير تغيير وتبديل
وزيادة ونقصان وامر متقن اي محكم لا يرد لكونه واقعا
على وفق الحكمة والمصلحة توحد بالربوبية اي تفرد با
لربوبية المطلقة والتدبير في نظام العالم لا يشاركه احد
اذ كل رب ومالك سواه فانما تثبت له هذه الصفة بالا
ضافة الى بعض الأشياء وهو مربوب مملوك له تعالى شأنه
وخص نفسه بالوحدانية اذ الوحدانية المطلقة انما هي له
وحده وكل ما سواه ولو كان بسيطا فهو زوج تركيبي و

ومركب حقيقي اذ له ذات وانية وصفات واينية وسمات
وكيفية فهو متكثر من جهات متعددة واستخلص بالمجد و
الثناء المجد الكرم والمجد ايضا الشرف والثناء المدح والتعظيم
وذكر الخير واسبابه اذا عرفت هذا فنقول له المجد على
الاطلاق وله الثناء بالاستحقاق لا يشاركه فيهما موافق
رشيد ولا ينازعه فيهما مخالف عنيد اما الاول فلان
وجوده اشرف الموجودات وافضلها وذاته اشرف
الذوات واكملها وموائد كرمه مبسوطة على ساحة الامكان
وعوائد نعمه منشورة على اهل المنع والاحشا وليست هذه
الكرامة لاحد سواه ولا يدعي هذه الشرافة احد عداه واما
الثاني فلان الثناء اما بازاء شرف الذات والصفات والوجود
اوفي مقابل المن والاعطاء والجود وقد عرفت ان شيئا
من ذلك لا يوجد في غيره جل شانه ولا يتحقق لاحد سواه
عظم برهانه وكل من عداه وان كان شريفا فهو ذليل و
ان كان كريما فهو بخيل وكل من سواه ان استحق الثناء في الجملة
فلان الله تعالى اولاه ومن المعلوم ان العبد وما في يده
لمولاه وتفرد بالتوحيد والمجد والسناء السنا بالقصر الضوء
وبالمد الرفعة والسني الرفيع والاخير هو المراد هنا على
الاظهر اما تفرده بالتوحيد والمراد به التوحيد المطلق
اعني التوحيد في عين الذات لانتفاء التركيب والاجزاء
والتوحيد في مرتبة الذات لانتفاء زيادة الوجود والتوحيد
بعد مرتبة الذات لانتفاء زيادة الصفات فظاهر لان غيره
اما مركب او بسيط فان كان مركبا انتفى عنه التوحيد بجميع
اقسامه اذ له اجزاء ووجود وصفات زائدة عليه فهو
متكثر من جميع الجهات وان كان بسيطا انتفى عنه التوحيد

بالمعنيين

بالمعنيين الاخيرين واما تفرده بالمجد فقد عرفت وجهه ولا
يبعد ان يراد بالمجد هنا الشرف والعز وفي السابق الكرم بقرينة
ذكر الثناء معه لان الظاهر من الثناء ان يكون مقرونا بالكرم و
الاعطاء واما تفرده بالسناء اعني الرفعة والعلو على الاطلاق
فلكونه ارفع واعلى من غيره عموما بالرتبة والعلية اذ مصير
جميع الخلائق في سلسلة الحاجة الى ذواتهم ووجوداتهم وكمالاتهم
اليه وتوحد بالتمجيد اي بتمجيده لنفسه كما هو اهله ولا يشاركه
في تمجيده كما هو حقه احد حتى الانبيا والاوصيا عليهم السلام كما يشير
اليه قوله صلى الله عليه وآله لا احصي ثناء عليك انت كما
اثنيت على نفسك او بتمجيد غيره له يعني لا يستحق احد تمجيد
الخلائق له الا هو واما تمجيد غيره لنعمة او كمال فيه فانما هو تمجيد
له تعالى شانه في الحقيقة كما يجئ في موضعه وتمجد بالتمجيد تمجد
يعني نسبته الى المجد يحتمل الامرين مثل السابق وعلا عن اتخاذ
الابناء لانه يمتنع لحوق مرتبته بمراتب الاجسام التي هي في
معرض الزوال ولان مفهوم الابن هو الذي يتولد وينفصل
عن آخر مثله في نوعه وقدسه تعالى منزه عن المشابهة والمماثلة
وتطهر وتقدس عن ملامسة النساء لانه يمتنع عليه الملامسة
ولوازمها من الجسمية والشهوة والتركيب وطهارته تعود الى
تنزهه عن المواد وعلايقها من الملامسة والمماسة وغيرهما وعز
وجل عن مجاورة الشركاء المجاورة بالجيم على ما رايناه من النسخ
او بالحاء على احتمال ووجه ذلك انه لو كان له شريك لكان هو ناقصا
في ذاته لافتقاره الى ما به الامتياز وفي فعله لعدم اقتداره
على التصرف في ملكه الا باذن الشريك والنقص عليه محال وايضا
لو كان له شريك يجاوره ويكالمه في خلقه ويستعين به في كيفية
الايجاد وحفظ نظام الموجودات حتى يكون ايجاده وحفظه

اقرب الى الصواب لكان محتاجا الى معين وظهير والحاجة يستلزم
الامكان المنزه قدس الواجب بالذات عنه فليس له فيما خلق
ضد يضاده في امضاء ارادته ويمنعه من اجراء قدرته او يرده
عن الخطاء الى الصواب ويهديه الى الراى الصحيح في باب براءة
ذاته وقدرته وعلمه عن النقص التابع للامكان ولا له في ما
ملك ند اى مثل ونظير في ذاته وصفاته يفعل مثل فعله ولم
يشركه في ملكه احد لتقدسه عن المشاركة وتنزهه عن
صفات الخلق تبين الواحد الاحد القهار المبيد للابد اى
المهلك المفنى للدهر والزمان والزمانيات والوارث للامد
اى للغاية ومنتهى المدة المضروبة للزمانيات فالابد و
الامد والابتداء والانتهاء وجميع آثاره في عالم الامر والخلق
باسرها تنتهى اليه انتهاء في اوليتها بالايجاد وفي آخريتها
بالافناء وهو اول كل شئ وآخره ووارث كل شئ ومالكه
وهو المستحق للازلية والابدية والبقاء وكل ما سواه مستحق
للحدوث والعدم والفناء وفيه رد على الدهرية وعلى من اعتقد
قدم الزمان وبالجملة كما انه مبدأ الزمان والخلق فهو مرجعهما ايضا
ولما كان ذلك اشارة الى انه دائم متوحد موجود ازلا وابدا
عقبه بقوله الذي لم يزل ولا يزال وحدانيا اى منسوبا
الى الوحدة المطلقة للمبالغة في وحدته ازليا اى منسوبا الى
الازل حيث لم يكن لوجوده اول قبل بدء الدهور وبعد
صروف الامور البدء بفتح الباء وسكون الدال والهمزة
اخيرا مصدر بدأت الشئ فعلته ابتداء والدهر الزمان وجمعه
باعتبار اجزائه التي كل واحد منها زمان والمراد بصروف الامور
اما ايجادها لان فيه صرفا لها من العدم الى الوجود او اعدامها
لان فيه صرفا لها من الوجود الى العدم ولفظة قبل ظرف

كلم

لقوله

لقوله لم يزل ولا يزال اى لم يزل قبل بدء الدهور ولا يزال
بعد صروف الامور ولقوله وحدانيا اى هو واحد لا
يشاركه احد في ذاته ووجوده وصفاته وافعاله وتدبيره
قبل بدء الدهور وبعد صروف الامور ولما اشار بهذا الى
انه باق ابدا اشار الى سلب ما ينافي بقاءه للتاكيد والتقرير
بقوله الذي لا يبيد ولا ينفد اى لا يهلك ولا ينفد وجوده
لان الهلاك والنفاد من صفات الممكن الذي هو في مرتبة
ذاته باعتبار اتصافه بوصف الامكان موصوف بالعدم و
البطلان والحق الثابت بالذات برئ عن الاتصاف بامثال
هذه الصفات بذلك اصف ربي اى بما ذكرته من الثناء
والتوحيد والتنزيه اصف ربي لا بما ذكره الواصفون
المشبهون له بخلقه ولما ظهر مما ذكر انه المستحق لصفات
الالهية والمستجمع لها بحيث لا يوجد شئ منها في غيره اشار
الى التصريح بتفرده بها وتوحده بمقتضاها بقوله فلا اله
الا الله ثم وصفه بالعظمة والجلال والتعلية على الاطلاق
على سبيل التعجب بقوله من عظيم ما اعظمه ومن جليل
ما اجله ومن عزيز ما اعزه للتنبيه على انه احد لا يقدر
على معرفة حقيقة هذه الصفات وجلالة قدرها ولا شك
بانه وجب الانقياد له والاذعان به والطاعة له ولفظة من بيانى
تفسيري لقوله الله وترجمة عنه وتعالى عما يقول الظالمون
علوا كبيرا تنزيه لجناب الحق عما ينسب اليه المبتدعة من
التشبيه والتجسيم والتصوير بصورة وغير ذلك من الاقاويل
الكاذبة وهؤلاء متشاركون في انكار الصانع مثل الملاحدة
وان لم يكونوا يصرحوا بانكاره لان الثابت بزعمهم ليس بصانع
والصانع الحق ليس بثابت عندهم وهذه الخطبة من مشهورات

خطبة عليه السلام حتى لقد ابتذلها العامة اى عظموها واشتهروها
فيما بينهم حتى اشتهرت وصارت مبتذلة غير متروكة
وهي كافية لمن طلب علم التوحيد اذا تدبرها وفهم ما فيها
لاشتمالها على ما لا مزيد عليه من امر التوحيد المطلق و
التنزيه الحق وتضمنها على اشارات لطيفة واعتبارات صحيحة
من الصفات الكمالية والصفات الاضافية والسلبية فلو
اجتمع السنة الجن والانس وتعاضدت قلوبهم واستظهر
بعضهم من بعض ليس فيها لسان نبي خال عن الالسنة على
ان يبينوا التوحيد بمثل ما اتى به بابي وامي صلى الله عليه
واله ما قدروا عليه لظهور ان علم التوحيد من جهة الوحي
والعقل البشري عاجز عن ادراك ما في عالم القدس با
لاستقلال وقوله بابي وامي كلمة معتادة للعرب تقال لمن
يعز عليهم ولا يختلج في وهمك انه كيف يحسن التفدية هنا
بعد الموت وهي غير ممكنة لانه لا يشترط في اطلاقها في عرفهم
امكان التفدية وليس الغرض منها تحقيق التفدية بل تخييلها وايهام
الاسترفاق وتخييل المفدى له انه عزيز في نفس القايل الى
غاية انه ارجح من ابيه وامه بحيث يفديه بهما وتظاهر انه
مما يفعل في الطبع ميله من المفدى له ولولا ابانته عليه السلام
وتمييزه للحق عن الباطل في امر التوحيد ما علم الناس كيف
يسلكون سبيل التوحيد لان سبيل التوحيد دقيق و
بحره عميق يعجز الغواصون قبل الوصول وانه
بالقعر ويضل الوضيا فيه قبل البلوغ ولو جاهدوا وقد
ضل جمع كثير من المتكلمين باوهامهم وجم غفير من المتفقهة
بافهامهم في اول مرتبة من مراتب السلوك واول ظلمة من
ظلمات الشكوك الاتدون الى قوله في وصف ذات الواجب

لامن

لا من شيء كان وفي وصف فعله وايجاده ولا من شيء خلق ما
كان فنفى بقوله لا من شيء كان معنى الحدوث عن ذاته تعالى
اذ حدوث كل حادث يستلزم ان يكون وجوده من شيء
ونفى اللازم مستلزم لنفي الملزوم وكيف اوقع عطف
على قوله نفى عطف الانشاء على الاخبار ومن لم يجوز
ذلك فله ان يقول هذا الكلام وان كان بحسب الظاهر
انشاء للتعجب عن الايقاع لكنه في الحقيقة اخبار بحصول
التعجب له وهذا القدر كاف في صحة الخلق والاختراع

صحة العطف على ما احدثه صح

بلا اصل ولا مثال نفيا لقول من قال من الدهرية والملاحدة
ونفيا مفعول له لقوله اوقع ان الاشياء اى الاشياء الجزئية
كلها محدثة بعضها من بعض على سبيل التسلسل والتعاقب في
الجزئيات الغير المتناهية والنوع منضبط تحتها فانهم يقولون
كل واحد من افراد الانسان مثلا محدث ونوعه قديم وليس
ثم انسان اول وانما هو انسان من نطفة ونطفة من انسان الى النهاية
ولهذا ينكرون وجود الصانع تعالى عما يقولون وابطالا
لقول الثنوية وهم الذين يسندون الحوادث الى النورانيا والظلمانيا
ينسبون الى الاول الخيرات والى الثاني الشرور و[illegible]
بالثنوية هنا القائلون بالمادة وازليتها وبانه لا يحدث شيء
الا من مادة ازلية بحسب استعداداتها وسموا ثنوية لانهم
حكموا بسرمدية المادة وازليتها الذين زعموا انه لا يحدث
شيئا الا من اصل ولا يبدع شيئا الا باحتذاء مثال يحتذيه وحذوه
وينظر اليه ويعمل مثله وهم ايضا يقولون بقدم الانواع و
الاصول مثل الملاحدة الا انهم يقرون بوجود الصانع المحدث
لافرادها على وجه الاحتذاء بخلاف الملاحدة فانهم يسندون
حدوث الافراد الى الطبايع فدفع عليه السلام بقوله لا من شيء خلق

ما كان جميع حجج الثنوية وشبههم العطف للتفسير والتنبيه على
ان ما هو حجة بزعمهم فهو شبهة منسوجة من الباطل في الحقيقة
لأن اكثر ما يعتمده الثنوية المراد بالاكثرية الاكثرية بحسب
القوة والاستعمال في مقام الاحتجاج لا الاكثرية بحسب
العدد فلا يرد ان ما نقله منهم واحد فلا يصح وصفه
بالاكثرية في حدوث العالم اي في حدوث العالم من اصل
ومثال كما هو مذهبهم او في نفي حدوث العالم على سبيل الا
بداع والاختراع كما هو الحق ان يقولوا لا يخلو من ان يكون الخالق
خلق الاشيا من شيء اي من مثال سابق بالاقتداء به واحتذاء
مثل ما وقع فيه من التدبير على خلقه او من لا شيء والثاني باطل
اذ لا يجيء من لا شيء شيء بالضرورة فتعين الاول وهو المطلوب
الجواب ان كل واحد من شقي الترديد باطل وان الشق الثاني
ليس نقيضا للشق الاول حتى يلزم من بطلان الثاني كما قالوا ثبوت
الاول ومن بطلانهما كما قلنا ارتفاع النقيضين وانا نختار شقا
ثالثا هو النقيض للاول وهو انه خلق لا من شيء اما وجه بطلان
شقي الترديد فاشار اليه المصنف بقوله فقولهم من شيء خطا
لانه يستلزم عجز الواجب وسلب القدرة عنه وافتقاره
الى الغير في تنفيذ قدرته وثبوت قديم غيره وكل ذلك
محال وقولهم من لا شيء مناقضة واحالة المحال من الكلام
بالضم ما عدل عن وجهه كالمستحيل واحال اتى بالمحال لان
من توجب شيئا ولا شيء ينفيه يعني ان لفظة من الابتدائية
توجب شيئا يقع الابتداء منه ومدخولها وهو لفظة لا شيء
ينفي ذلك الشيء ضرورة ان اللاشيء لا يصدق على شيء من الا
شيا فبين مفهوم من ومفهوم اللاشيء تناقض فلا يصح قولهم
من لا شيء ايضا واذا ثبت بطلان شقي الترديد كليهما ثبت

انه

انه لا تناقض بينهما واما الشق الثالث فهو ما اختاره عليه السلم
كما اشار اليه المصنف بقوله فاخرج امير المؤمنين عليه السلم
هذه اللفظة اي هذه العبارة المشتملة على الترديد او قولهم خلق
الاشياء من لا شيء على ابلغ الالفاظ واصحها من حيث
اللفظ والمعنى فقال عليه السلم لا من شيء خلق ما كان فانه رد
عليهم بان ترديدهم ليس بحاصر لعدم وقوعه بين النفي
والاثبات فان قولهم من لا شيء ليس رفعا ونقيضا لقولهم من
شيء بل قولنا لا من شيء رفع ونقيض له فان نقيض الابتداء
من شيء سلب الابتداء من شيء ذلك الشيء لا تقيد من الى حيثين
نقيض كل شيء رفعه لا الابتداء من لا شيء اذ لا تناقض بين القو
وان كان المحمول في احدهما متضمنا للسلب ولما لم يكن ترديدهم
حاصرا اختار عليه السلم شقا ثالثا وهو انه خلق الاشيا لا من
شيء فنفي من بادخال حرف النفي عليها وانكر عليهم ادخال
من على حرف النفي اذ كانت يعني من توجب شيئا فلو دخلت
على حرف النفي كما قالوا لزم التناقض في قولهم من لا شيء كما
عرفت ونفى الشيء اشارة الى ان النفي في قولنا لا من شيء راجع
الى مفهوم من وهو الابتدائية ومفهوم مدخولها وهو الشيء
كليهما لا الى مفهوم من وحده حتى يلزم وجود شيء قبل خلقه
للاشيا اذ كان كل شيء مخلوقا محدثا لا من اصل تعليل لتوهم
ونفي الشيء جميعا وهو في الحقيقة سند للمنع كما يظهر بالتامل
احدثه الخالق لا من اصل وهذا تاكيد للسابق ومبالغة في
ان خلقه بمحض الاختراع من غير ان يكون ماخوذا من شيء
وكائنا على مثاله والضمير المفعول في احدثه يعود الى كل شيء
كما قالت الثنوية متعلق بالنفي الذي في قوله لا من اصل اي
انه خلق من اصل قديم هو اصل للاشيا الحادثة ومادتها

فلا يكون تدبيرا الا باحتذاء مثال صفة كاشفة لقوله تدبيرا
اذ التدبير وهو رعاية كل ما له مدخل في نظام الكل و
نظام كل واحد من اجزاء العالم من الامور الكلية والجزئية
انما يتحقق اذا لم يكن باحتذاء مثال والا فالتدبير لخالق
المثال لا لمن تبعه وفي بعض النسخ الا باداة الاستثناء وهو
الاوفق بمذهبهم لانهم يسمونه رعاية المصالح على سبيل
الاحتذاء تدبيرا كما يرشد اليه الكلام السابق ثم قوله
عليه السلام بالجر عطفا على قوله لا من شيء كان اي الا تنظروا
الى قوله عليه السلام ليست له صفة تنال ولا حد يضرب له فيه
الامثال كل دون صفاته تحبير اللغات فنفى عليه السلام اقاويل
المشبهة المتبعين لاوهامهم واحكامها الفاسدة المحجوبين
عن ربهم بظلمات نفوسهم حين شبهوه بالسبيكة اي بالفضة
المذابة يقال سبكت الفضة اسبكها سبكا اذبتها والفضة
سبيكة والبلورة البلور مثل التنور والسنور جوهر
معروف والجامع بينهما هو الصفا واللون وغير ذلك
من اقاويلهم من الطول قال بعضهم طوله سبعة اشبار
من شبر نفسه وقال بعضهم غير ذلك والاستواء على
العرش ونحوه حتى ذهب بعضهم الى انه قد ينزل عنه
لامر ما ثم يصعد اليه وقولهم بالنصب عطفا على الاقاويل
اي فنفى عليه السلام قولهم متى لم تعقد القلوب منه على
كيفية يكون هو عليها سواء كانت قارة او غير قارة
ولم ترجع الى ثبات هيئة اي صفة قارة يكون هو
عليها لم تعقل شيئا فلم تثبت اي العقول ح صانعا لان
العقل لا يحكم بوجود شيء لا يدركه اصلا وهم قالوا
ذلك بحكم العادة في ادراك النفس للامور المعقولة

من الامور

من الامور الممكنة باستعانة الوهم والخيال فان النفس اذا
توجهت الى امر معقول تستعين بالقوة الوهمية والخيالية
على ثبات ذلك المعنى المعقول وضبطه وتتأبى عن الا
لتفات اليها الا بمشاهدة الوهم والخيال واستثبات حد
وكيفية وهيئة يكون هو عليها فظنوا ان عالم القدس الحق
وعالم التوحيد مثل هذا العالم فاجروا فيه حكم هذا العالم
واعتقدوا فيه بالمشابهة والمماثلة والكيفية والهيئة وغير
ذلك من العقايد الباطلة الفاسدة فعبر امير المؤمنين عليه السلام
عبر من التشبيه بالميم والباء الموحدة وفي بعض النسخ نفس
من التنسيق بالقاف والياء المثناة من تحت وهو الاظهر انه واحد
بلا كيفية من الكيفيات التي يثبتها المشبهة وان القلوب تعرفه
بلا تصوير من التصويرات التي يعقلها المبتدعة ولا احاطة
بكنه ذاته وصفاته فان قلت اين يفهم هذه الامور من كلامه
عليه السلام قلت يفهم من مجموع منطوق كلامه ومفهومه كما لا
يخفى على المتامل ثم قوله عليه السلام وهو ايضا عطف على قوله
لا من شيء كان وكذا ما بعده الذي لا يبلغه بعد الهمم ولا يناله
غوص الفطن وتعالى الذي ليس له وقت معدود ولا اجل
ممدود ولا نعت محدود ثم قوله عليه السلام لم يحلل في الاشياء فيقال
هو فيها كاين ولم ينأ عنها فيقال هو منها باين فنفى عليه السلام
بهاتين الكلمتين صفة الاعراض والاجسام الظاهرات الكليتين
في التعقلات ولكن الظاهر من سياق كلامه المدافيها يذكر من الى
انه نفى صفة الاعراض والاجسام بالقول الاخير وفي فهم
هذا النفي من القول الاول خفاء يزول بالتامل لان من
صفة الاجسام التباعد والمباينة اي تباعد بعضها عن بعض
بحسب تباعد الامكنة والمباينة بينها بتراخي مسافة وحيث

وحيث لم يكن الله تعالى بعيدا عن شيء من الأشيا ولا مباينا
له بهذا المعنى لم يكن جسما ومن صفة الأعراض الكون في
الأجسام بالحلول على غير مماسة اذ مماسة شيء بشيء ان يلاقي
بعض من ذاك بعضا من هذا مع قيام كل واحد منهما بذاته
والعرض قائم بغيره فلا يتحقق المماسة بينه وبين الجسم
ومباينة الأجسام على تراخي المسافة المباينة عطف على
المماسة فان العرض الحال في الأجسام غير مباينة لها على
تراخي مسافة بينهما وحيث لم يكن الله تعالى حالا في الأجسا
لم يكن عرضا ثم قال عليه السلام لكن احاطتها علمه واتقنها صنعه
باحاطته على كل شيء ما يليق به وانما غير الأسلوب لأن هذا
القول ليس من قبيل الأقوال السابقة اذ المقصود من
هذا القول هو الاثبات دون النفي اي هو في الأشياء
بالاحاطة اي باحاطة علمه بها ونفوذه في بواطنها بحيث
لا يخفى عليه ضماير المضمرين ونجوى المتخافتين و
حركة الجفون وخيانة العيون واسرار القلوب و
موارد الغيوب ورجع الحنين وانقلاب الجنين و
الله يدبر على غير مماسة اي يتدبر بيد الأشيا ورعاية
مصالحها من غير مماسة بها وملامسة لها لأن ذلك
من صفات الأجسا وقدسه تعالى منزه عن الاتصاف
بها علي بن محمد عن صالح بن ابي حماد عن الحسين بن يزيد
عن الحسن بن علي بن ابي حمزة عن ابرهيم مشترك بين ثلثة
ابرهيم الصيقل وابرهيم الكرخي البغدادي وابرهيم بن
اسحق البصري عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان الله تبارك
اسمه اي اسمه ذو بركة عظيمة او ثابت غير متغير او بريء
عن العيوب والنقايص والجملة الفعلية في محل الرفع على

انما

انما خبر ان وتعالى ذكره عن ذكر المخلوقين او عن الوصول
اليه والاتيان به كما هو حقه بعقول البشر والسنتهم و
جل ثناؤه اي عظم ثناؤه كما هو حقه وخرج عن طوق البشر
سبحانه جملة اعتراضية لكونه مصدر الفعل محذوف وفي
حذف المتعلق دلالة على عموم تنزيهه عن كل ما لا يليق به
وتقدس اي تطهر عن النقايص كلها وتفرد بالالهية والتدبير
وتوحد بالربوبية والتقدير ولم يزل ولا يزال فلم ينقطع
اوليته بعدم سابق ولا ينقطع ابديته بعدم لاحق وهو
الأول للأشيا كلها فلا شيء قبله والآخر للأشيا كلها فلا
شيء بعده وقد عرفت ان الأولية والآخرية امران اضافيان يعتبرن
العقل له بالنسبة الى خلقه وانه الأول حين كونه آخر و
الآخر حين كونه اول من غير زمان وامتداد بينهما اذ لا زمان
هناك والظاهر والباطن اي الظاهر وجوده بعجايب تدبيره
للمتفكرين والباطن كنه ذاته وصفاته عن توهم المتوهمين
او الظاهر العالي على كل شيء والغالب عليه من ظهر عليه اذا
علاه وغلبه والباطن العالم بباطن كل شيء خلق اول لا اوليته
اي لا حد لكونه اولا للأشيا تقف عنده اوليته وتنتهي به
والا لكان محدثا فكان ممكنا فلا يكون واجب الوجود هف
وكذا لا آخر لآخريته وانما لم يذكره لأنه يعلم من سياق
الكلام بل من قوله فلا اول لاوليته لما تقرر من ان ما
ثبت قدمه امتنع عليه عدمه رفيعا الرفعة شرف ذاته
وصفاته عن ذوات المخلوقين وصفاتهم وهو حال عن فاعل
الظاهر ايضا وعن الضمير المجرور في اوليته في اعلى علوه
بحسب الرتبة والعلية لأنه مبدأ كل موجود حسي وعقلي
واليه ينتهي سلسلة العلية في الممكنات فكل عال سواه سافل

في حد ذاته وبالنسبة الى ما فوقه والله سبحانه فوق كل عال
وله العلو المطلق الذي هو العلو الأعلى وهذا ايضا حال عما
ذكرنا او عن فاعل رفيعا شامخ الاركان الشامخ المرتفع وقد
شمخ الرجل فهو شامخ اي مرتفع وركن الشيء جانبه الاقوى
ومنه اركان البيت وقد يعبر به عن العز والمنعة يقال هو
يأوي الى ركن شديد اي الى عز ومنعة وهذا الكلام اما
استعارة تمثيلية بتشبيه المعقول بالمحسوس ايضاحا كالعلو
ورفعته او استعارة تحقيقية بتشبيه صفاته الكمالية مثل
العلم والقدرة وغيرهما بالاركان فان بناء تدبيره في هذا العالم
على هذه الصفات كما ان بناء البيت على الاركان وذكر الشامخ
ترشيح والمراد بارتفاع هذه الصفات ارتفاعها عن ان تكون
مطارح لعقول الاذكياء رفيع البنيان وهو الحائط وهذا
الكلام ايضا استعارة على سبيل التمثيل لتنزيل علوه المعقول
منزلة العلو المحسوس لزيادة الايضاح عظيم السلطان
وهو التسلط والقهر على ما عداه او الحجة والبرهان والوجه لوصف
تسلطه وقهره على ما عداه او وصف براهين ربوبيته وشواهد
الوهيته بالعظمة ظاهر لذوي البصاير منيف الالاء
اي جزيل الالاء وشريف النعماء وشرافتها باعتبار كمالها
في الكمية والكيفية وكونها على حسب المصالح سني العليا السني
الرفيع والعلياء بالضم والمد كل مكان مشرف وهذا ايضا
استعارة على سبيل التمثيل لقصد الايضاح والافصاح الذي
يعجز الواصفون العارفون له بتحقيق عقولهم في معارج المعارف
عن كنه صفته لان العقول البشرية وافكارها لا تقدر ان
تحيط بحقيقة ما له من صفات الكمال ونعوت الجلال ولا
يطيقون حمل معرفة الهيته اذ لو تجلت الحقيقة الالهية و

الانوار

الانوار الربوبية لهم لا تفطرت قلوبهم كما تنفطر البيضة
على الصفا كيف والجبل الشامخ عجز ان يكون مظهرا لتجليها كما
قال فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا ولا يحد
حدوده الضمير يعود اليه تعالى يعني لا يعلم الواصفون
حدود الرب لان تحديده يستلزم توصيفه بكيفية التناهي
والتجزي والتحليل والتركيب اذ كلها من شان الحد وحد ذلك
ولما كانت هذه اللوازم باطلة في حقه تعالى كما اشار اليه بقوله
لانه بالكيفية لا يتناهى اليه اي الحد كان ملزومها وهو
وجدانهم له بالتحديد باطلا ايضا وقال سيد المحققين الضمير
في حدوده يعود الى الجبل يعني لا يعرفون حدود جبل معرفته
اذ بالوصف لا يبلغ الى منتهاه وبالصفة لا يدرك منتهاها وبا
لكيفية لا يتناهى الحق علي بن ابرهيم عن المختار بن محمد بن
المختار ومحمد بن الحسن عن عبد الله بن الحسن العلوي جميعا
عن الفتح بن يزيد الجرجاني قال ضمني وابا الحسن عليه السلم
هو ابو الحسن الثالث بن مولانا الرضا عليه السلم كما يظهر من كتاب العيون
للصدوق رحمه الله وقال بعض الافاضل المعلوم من كتاب كشف
الغمة انه ابو الحسن الثالث عليه السلم الطريق في منصرفي من مكة
الى خراسان وهو سائر الى العراق فسمعته يقول من اتقى الله يا
تعدل في القول والعمل سرا وعلانية يتقى لكمال الادب تباعد
بينه وبين الخلق ولهذا كان المتقون يعرفون على الشياع غير مكترثين
بها واقبال الاسد الذي كان جاثما في الطريق مع اللبوة والاشبا
لها الى امير المؤمنين عليه السلم وتبصبصه له بذنبه ودنوه منه
الى ان مسح قدمه بوجهه وتكلمه معه بكلام ذلق فصيح
وتسليمه امر مشهور وفي كتاب العدة وغيره مذكور ومثله
وقع للصادق عليه السلم قال ذو المناقب صاحب العدة حدث ابو حازم

عبد الغفار بن الحسن قال قدم ابرهيم بن ادهم الكوفة وانا
معه وذلك على عهد المنصور وقدمها ابو عبد الله جعفر بن
محمد العلوي فخرج جعفر بن محمد صلوات الله عليهما يريد الرجوع
الى المدينة فشيعه العلماء واهل الفضل من اهل الكوفة و
كان فيمن شيعه ثوري وابرهيم بن ادهم فتقدم المشيعون
له فاذا هم باسد على الطريق فقال لهم ابرهيم بن ادهم قفوا
حتى ياتي جعفر فننظر ما يصنع فجاء جعفر صلوات الله
عليه فذكروا له حال الاسد فاقبل ابو عبد الله عليه السلام حتى
دنى من الاسد فاخذ باذنه حتى نحاه عن الطريق ثم
اقبل عليهم فقال اما ان الناس لو اطاعوا الله حق طاعته لحملوا
عليها اثقالهم وبالجملة التقوى سبب لنيل الامن في الدنيا
والاخرة وعدم الخوف من سائر المخلوقات وعامة المؤذيات
ولهذا قيل التقوى سبب للنجاة من مخاوف دنيوية كما هي
سبب للنجاة من مهلكات اخروية ومن اطاع الله في اوامره
ونواهيه واداء به يطاع هذا تفسير لما قبله اذ الطاعة من
ثانية التقوى واجزائها وانما حذف فاعل يطاع للدلالة
على التعميم وذلك لانه يطيعه الله تعالى اولا كما ورد من
كان لله كان الله له وكما قال جل شانه ومن يتق الله يجعل
له مخرجا فيسهل له الصعاب ويهيئ له الاسباب ويفيض عليه
انواع الكرامة وينبت له رياض السلامة ويلبيه اذا ناداه
ويجيبه اذا ناجاه ويطيعه النفس الامارة بالسوء والقوى
الجسمانية والالات النفسانية ثانيا لظهور ان ملكة الطاعة
سبب لاطاعة النفس الامارة للنفس المطمئنة واطاعة جموح
الهوى في موارد الهلكة ويطيعه جميع الخلائق وان كانوا
فجارا كفارا ثالثا لانه لما ترك الدنيا وزهراتها واشتغل

بالطاعة

بالطاعة صار ابناء الدنيا الطالبون لها يحبونه ويطيعونه
لاعراضه عن مطلوبهم اولانه جبلت القلوب على حب المطيع
لله اولان كل شئ له رجوع الى الله فاذا اتصلت نفس المطيع با
لله اتصالا معنويا حتى صار نطقه نطق الحق ولسانه لسان الحق
وقدرته قدرة الحق وفعله فعل الحق صار كل شئ مطيعا له
منقادا لامره ومن هذا القبيل انشقاق القمر ونقل الشجر و
تسبيح الحصى في كفه صلى الله عليه وآله الى غير ذلك من المعجزات
وخوارق العادات وكان غرضه عليه السلام من هذا الكلام دفع
ما خلج في قلب فتح بن يزيد من لحوق الضرر به عليه السلام من جانب
الطاغي المأمون فتلطفت في الوصول اليه لطف بالضم رفق و
تلطفوا وتلاطفوا رفقوا فوصلت وسلمت عليه فرد على
السلام ثم قال يا فتح من ارضى الخالق بالاتيان بما يوجب القرب
منه ورضاه واكرامه واحسانه لم يبال بسخط المخلوق عليه
وعدم رضاه منه لعلمه بان المخلوق لا يضره مع رضاء الخالق
لان من اصلح ما بينه وبين الله اصلح الله ما بينه وبين الناس
ومن اثر محامد الله على محامد الناس كفاه الله مؤنة الناس
وعلى تقدير اضراره فانما اضراره في هذه الحيوة الدنيا ولا قلق
لها بالنظر الى البقاء الاخروي الابدي كما قال سحرة فرعون
عند وعيده بالقتل والصلب لا ضير انا الى ربنا منقلبون
فلم يبالوا بوعيده واضراره لعلمهم بانهم عند الله في نعمة
المؤبدية وكانه عليه السلام عرف ان الغرض من وصول الفتح
اليه ان يعرف حقيقة قوله كيفية من اتقى فان هذا الكلام
في الحقيقة تفسير له ومن اسخط الخالق بفعل ما يوجب غضبه
وعقابه فقمن في المغرب هو قمن بكذا وقمين به اى خليق و
الجمع قمنون وقمنا واما قمن بالفتح فيستوي فيه المذكر والمؤنث

والاثنان والجمع وفي كتاب اكمال الاكمال قمن بكسر الميم صفة يثنى ويجمع ومعناه خليق وجدير وبفتحها مصدر لا يثنى ولا يجمع وعلى هذا قول الجوهري قمن ان يفعل كذا بالتحريك اي خليق وجدير لا يخ من شئ ان يسلط الله عليه سخط المخلوق ترتب استحقاق ذلك على اسخاط الخالق امر ضروري وقد يكشف الله تعالى عن سره ظاهرا حتى يبغضه اليهم ويعرفهم انه ممقوت عنده ليمقتوه او يضربوه او يقتلوه وقد يكشف عنه باطنا فيشاهدون حاله بمرآة قلوبهم فيمقتونه ومن هذا القبيل ما روي ان رجلا من بني اسرائيل قال لاعبدن الله عبادة اذكر بها فكث مدة مبالغا في الطاعات وجعل لا يمر بملإ من الناس الا قالوا متصنع مرائي فاقبل على نفسه وقال قد اتعبت نفسك وضيعت عمرك في لا شئ فينبغي ان تعمل لله سبحانه فغير نيته واخلص عمله لله فجعل لا يمر بملإ من الناس الا قالوا ورع تقي ثم اشار الى بعض ما يسخط الخالق وهو وصفه بما لم يصف به نفسه بقوله فان الخالق لا يوصف الا بما وصف به نفسه من الاسماء الحسنى والصفات العليا ثم اشار الى ان القوى المدركة الانسانية عاجزة عن ادراك ما له سبحانه من الصفات كما هو حقه توضيحا لما ذكر بقوله واني يوصف الذي تعجز الحواس ان تدركه لتعلق ادراكها بالاجسام وكيفياتها وتنزهه تعالى عن الجسمية ولواحقها والاوهام ان تناله لتعلق ادراك الوهم بالمعاني المتعلقة بالمادة ولا يترفع عن الامور المربوطة بالمحسوسات والخطرات ان تحده لان عظمة كماله في ذاته وصفاته اجل وارفع من ان تنالها الافكار الدقيقة وتحدها بحد ونهاية والابصار

عن

عن الاحاطة به لان الاحاطة بالشئ فرع لانقطاعه وانتهائه وجناب الحق منزه عنهما جل عما وصفه الواصفون وتعالى عما ينعته الناعتون لان كل وصف اعتبروه وان كان كما لا وكل نعت تخيلوه وان كان جليلا فهو موصوف بالنقصان ومندرج تحت الامكان ومن البين ان رتبة الواجب بالذات اعظم من ان تتصف بالنقصان وارفع من ان يعرض له الامكان نأى في قربه وقرب في نائه فهو في نأيه قريب وفي قربه بعيد نأيته ونايت عنه اي بعدت يعني بعده من الاشياء في حال قربه منها وقربه منها في حال بعده عنها فهو في حال بعده قريب وفي حال قربه بعيد وسر ذلك ان قربه وبعده ليسا بالالتصاق والافتراق لان ذلك من خواص الجسم والجسمانيات وهو منزه عنها بل قربه باعتبار علمه المحيط بكل شئ وبعده باعتبار عدم كونه من جنس مخلوقاته وعدم بلوغ العقل والحواس الى كنه ذاته وصفاته وفيه تاكيد لرد الاحكام الوهمية بالاحكام العقلية فان الوهم يحكم بان ما كان بعيدا عن شئ لا يكون قريبا من شئ لا يكون بعيدا عنه لكون حكمه مقصورا على المحسوسات ونحن لما بينا ان قربه وبعده من الخلق ليسا قربا وبعدا مكانيين بل بمعنى آخر لا جرم لم يكن بعده بذلك المعنى منافيا منه وما كان قريبا منه لقربه ولا قربه بذلك المعنى منافيا لبعده بل كانا مجتمعين كيف الكيف فلا يقال كيف وأين الأين فلا يقال أين بمعنى هو جعل الكيف كيفا والاين اينا ولم يكن قبل ذلك الجعل كيف ولا أين فلا يجوز ان يسال عن كيفيته وابنيته اذ هو منقطع الكيفية والابنونية قبل وجود الكيف والاين بالضرورة واذا كان كذلك كان منقطعا عنهما بعد وجودهما ايضا لاستحالة انتقاله من حال الى حال وامتناع اتصافه بوصف لم يكن له

في وقت من الاوقات محمد بن ابي عبد الله رفعه عن ابي عبد الله
عليه السلام قال بينا قال الجوهري بينا فعلى اشبعت الفتحة فصارت
الفا وبينما زيدت عليه ما والمعنى واحد تقول بينا نحن نرقبه
اتانا اي اتانا بين اوقات رقبتنا اياه والجملة مما يضاف اليها
اسماء الزمان كقولك اتيتك زمن الحجاج امير ثم حذفت المضاف
الذي هو اوقات وولي الظرف الذي هو بين الجملة التي اقيمت
مقام المضاف كقوله تعالى واسئل القرية وكان الاصمعي
يخفض ما بعد بينا اذا صلح في موضعه بين وغيره يرفع ما
بعد بينا وبينما على الابتداء والخبر امير المؤمنين عليه السلام
يخطب على منبر الكوفة اذ قام اليه رجل يقال له ذعلب
ذعلب اليماني ضبطه الشهيد في قواعده بكسر الذال المعجمة
وسكون العين المهملة وكسر اللام ذو لسان بليغ في الخطب شجاع
القلب كان المراد انه كان ذكيا فهيما متفكرا في الامور ويحتمل
ايضا حمله على الظاهر فقال يا امير المؤمنين هل رأيت ربك
فقال ويلك يا ذعلب ما كنت اعبد ربا لم اره اثبت رؤيته
ازالة للسائل والظاهر ان السؤال عن الرؤية العينية و
الجواب بالرؤية القلبية من باب حمل السؤال على غير ما
يترقبه السائل للتنبيه على ان الواجب هو السؤال عنها و
اما الرؤية العينية فلكونها محالا لا ينبغي للسائل ان يسال
عنها الا ان المثبت لما كان هو الرؤية المطلقة وتوهم السائل
ان المراد منها الرؤية العينية سال عن كيفية وقوع هذه الرؤية
فقال يا امير المؤمنين كيف رأيته لا عن كيفيته التي تعلقت
بها الرؤية لان العاقل لا يعتقد ان له كيفية وان كان السؤال
عن كيفية الرؤية مستلزما لتجويز الكيفية له والفرق بين
اللازم من الشيء وبين اعتقاد ذلك اللازم صريحا ظاهر
قال

قال ويلك يا ذعلب لم تره العيون بمشاهدة الابصار اذ ليس بذي
وضع وجهة والرؤية البصرية انما تتعلق به الابصار بكسر الهمزة
او فتحها او الاضافة على الاول بيانية وعلى الثاني لامية ولكن
رأته القلوب بحقائق الايمان المراد بالقلوب العقول القدسية
وبالايمان الاذعان الخالص وبحقائق الايمان التصديقات اليقينية
التي هي اركان الايمان بالله وبملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر
مثل التصديق بوجوده ووحدانيته وقدرته وعلمه الى
غير ذلك من التصديقات الداخلة في حقيقة الايمان والمراد بها
الانظار العقلية الناشئة من الايمان فان الايمان اذا حصل واستقر
في قلب متفكر متقن حصل في القلب نور يشاهد به الرب
كمشاهدة العيان والباء للاستعانة او الملابسة يا ذعلب ان ربي
لطيف اللطافة تأكيد للطافته ولطافته باعتبارين احدهما تصرفه
في ذوات الاشياء الدقيقة الخفية وصفاتها تصرفا بفعل الاسباب
المعدة لوجوداتها وافاضتها وكمالاتها والثاني جلالة ذاته وصفاته
عن ان يدركها العقول والحواس ويتطرق اليها التحديد و
القياس لا يوصف باللطف المعروف في الخلق وهو دقة القوام
وصغر الجسم ورقة اللون والاشتمال على الصنع الغريب عظيم
العظمة عظمته عبارة عن تسلطه ووجوب ان حكمه على جميع ما عداه
لكونه مبدأ شأن كل ذي شان ومنتهى سلطان كل ذي سلطان
فلا سلطان اعظم من سلطانه ولا شأن ارفع من شانه لا يوصف
بالعظم المعروف في الخلق وهو كبر الجسم والمقدار التابع لزيادة
الامتداد في الجهات كبير الكبرياء اي رفيع القدر على الاطلاق اذ
لا قدر ارفع من قدره لا يوصف بالكبر المعروف في الخلق
وهو العلو في السن والبسطة في الجسم والزيادة في المقدار
جليل الجلالة اي عظيم القدرة وشديد القوة لا مانع لنفاذ

قدرته ولا دافع لامضائه قوته لا يوصف بالغلظ لان الغلظة من
نعوت الجسم والفظاظة من صفات النفس الحيوانية وجلال الحق
منزه عنهما ولما كانت لهذه الالفاظ اعنى اللطيف ونظايره المذكورة
معان صحيحة له تعالى غير معروفة اخرج عليه السلم هذه الالفاظ
بالسلوب المذكورة عن المعانى المعروفة لغيرها بل عن حقيقتها
الى مجازها لتنزيه الحق عن الكيفيات الجسمانية وتنبيه السايل
على عدم امكان رؤيته بالعين لانه لا ينفك عن هذه الكيفيات قبل كل لأنّ المرئي بالعين صح
شئ لانك اذا لاحظت ترتيب الوجودات فى سلسلة الحاجة
اليه سبحانه وجدته تعالى بالاضافة اليها انه قبلها اذ كان
انتهاؤها فى تلك السلسلة الى عنايته ووجوده الحق فهو بالكل
قبل بالعلية والذات والشرف لا يقال شئ قبله اذ لما لم يكن بذى
مكان فالتقديم بالمكان منفى عنه والزمان يتاخر عنه اذ هو
من لواحق الحركة المتاخرة عن الجسم المتاخر عن علته
فلم يلحقه القبلية الزمانية ولا القبلية المكانية فلم يكن شئ
قبله مطلقا لا من الزمانيات ولا من غيرها وبعد كل شئ
لانه الباقى بعد فناء الاشياء وهو وارث كل شئ وايضا اذا
نظرت الى ترتيب السلوك ولاحظت مراتب السالكين فى
منازل عرفانه وجدته بعد كل شئ واخره اذ هو آخر ما
يرتقى اليه درجات العارفين ومعرفته هى الدرجة
القصوى والمنزل الاخر لا يقال له بعد لامتناع فنائه
وبقاء شئ بعده ولانه ليس فوقه شئ حتى يرتقى اليه سير
العارفين ويكون هو آخر مقاماتهم وبالجملة هو القبل المطلق
الذى لا شئ قبله والبعد المطلق الذى لا شئ بعده شاء الاشيا
لا بهمة شاء فعل ماض او اسم فاعل مع التنوين ونصب
الاشيا على المفعولية يعنى اراد وجود الاشيا ولواحق وجودها

بمجرد

بمجرد ذاته لا بعزم وارادة زايدة على ذاته ولا بهمة فكرية
اذ هى من لواحق النفوس البشرية وفيه تنزيه لارادته
عن مثلية ارادتنا فى سبق العزم والهمة لها دراك لا بخديعة
الخديعة بالخاء المعجمة اسم من خدع الضب فى جحره اذا دخل
او من خدعت العين اذا غارت يعنى يدرك الاشيا كلها
لا بصورة داخلة فيه فليس ادراكه بالانطباع او من ختله
اذا ختله يعنى يدركها من غير استعمال الحيلة واجالة الراى
لان ذلك من خواص خلقه وقال الفاضل الشوشترى لا صح
يبعد ان يكون بالجيم قال فى الصحاح المجادعة والتجادع المحى
فيكون المقصود انه يدرك من غير تعب كما انه يشا من غير
همة ولا يخفى بعده فى الاشيا كلها غير ممازج بها اذ كونه فى
الاشيا ليس عبارة عن كونه جزءا منها او وصفا لها او داخلا
فيها او معدودا من جملتها حتى يكون ممازجا بها بل عبارة عن
احاطة علمه بها ونفوذه فى جميعها فهذا السلب قرينة صارفة
للظرفية عن حقيقتها الى مجازها ولا باين منها اى ليس ببعيد
من الاشيا بالمسافة لتنزهه عن المكان او ليس ببعيد منها
بالعلم والاحاطة فيكون تاكيدا لما قبله وفيه كسر للاحكام
الوهمية بتقديس ذاته عن صفات الممكنات ظاهر لا بتاويل
المباشرة اى لا بمعناها كظهور الجسم والجسمانيات بمباشرة
الحواس لها وتناولها اياها بل بمعنى ظهور وجوده وقدرته
بمشاهدة عجائب خلقه وغرائب تدبيره وهذا السلب ايضا
قرينة لصرف الظاهر عن ظاهره وكذا السلوب الاتية متجل
لا باستهلال رؤية التجلى الوضوح والانكشاف والاستهلال
التبين يقال استهل الصبى اذا تبين والاستهلال ايضا الابصار
قال فى المغرب اهل الهلال واستهل مبنيا للمفعول فيهما اذا ابصر

يعنى انه تعالى متبين منكشف لخلقه لا بالتبين والانكشاف
الحاصلين من جهة رؤيته ولا بالاختفاء الذى هو الرؤية لتنزهه
عن ذلك بل لظهوره فى قلوب عباده من ملاحظة مصنوعاته
حتى اشبهت كل ذرة من مخلوقاته مرآة ظهوره وتجليه فيها وهم
يشاهدونه على قدر استعداد قلوبهم لمشاهدته وتتفاوت
تلك المشاهدة بحسب تفاوت اشعة ابصار بصايرهم بائن لا
بمسافة اى بعيد من الاشياء لا بمسافة بينها وبينه لان ذلك
من خواص المكانيات بل بذاته المقدسة المغايرة لذوات
الممكنات المتصفة بعلو الشرف والرتبة لان رتبته فوق
مراتب جميع الموجودات بالشرف والعلية فلا جرم رتبته
بعيدة عن رتبتها قريب لا بمداناة اى قريب من كل شى
لا بالدنو فى المسافة بل بالعلم والاحاطة ونفاذ قدرته
وحكمه فيه لان كل شى حاضر عنده ذاته بذاته بحيث لا
يعزب مثقال ذرة لطيف لا بتجسم اى لطيف لا باعتبار
كونه جسما له قوام رقيق او حجم صغير او تركيب غريب
وصنع عجيب او لا لون له لان كل ذلك من شان اللطيف
المخلوق والله سبحانه خالق ليس بمخلوق بل باعتبار كونه
خالقا للخلق اللطيف او باعتبار كونه عالما بالاشياء اللطيفة
مثل البقة وقواها والذرة وهواها والنملة وصباها
موجود لا بعد عدم اذ لو كان وجوده بعد عدم كان حادثا و
لو كان حادثا كان ممكنا ولو كان ممكنا لم يكن واجب الوجود
لذاته هف فاعل لا باضطرار اى لا باضطراره الى الفعل لانه
فاعل مختار لا موجب او لا باضطراره فى فعله الى الآلة اذ فعله
بمجرد الارادة والمشية مقدر لا بحركة كما يفتقر غيره فى تقدير
افعاله بمجرد الارادة وضمايمه الى الحركة الذهنية والبدنية

ليعلم

ليعلم وجه صحتها او كمالها وذلك لان الحركة انما تعرض الجسم
والجسمانيات والله سبحانه منزه عن الجسمية وعوارضها
مريد لا بهمامة اى مريد للاشياء لا بهمامة النفس وهى
اهتمامها بالامور وترديد عزمها عليها مع الهم والغم بسبب
فوتها ماخوذة من الهمهمة وهى ترديد الصوت الخفى و
هو سبحانه منزه عنها سميع لا بآلة وهى الآذان والصما
خات والقوة الكاينة تحتها لتعاليه عن الآلات الجسمانية
بل سمعه عبارة عن علمه بالمسموعات فهو نوع مخصوص
من العلم باعتبار تعلقه بنوع من المعلوم بصير لا باداة لظهور
ان المفتقر الى المعونة بالاداة ممكن فلا يكون واجب الوجود
ولانه تعالى خالق الاداة فيمتنع عليه الحاجة الى الاستعانة بها
لا تحويه الاماكن لبراءته عن الجسمية ولواحقها وكل ما
كان كذلك فهو برئ عن المكان ولواحقه من الحواية و
غيرها ولا تضمنه الاوقات لان الاوقات اجزاء الزمان
الذى هو من لواحق الحركة التى هى من لواحق الجسم المتاخر
وجوده عن وجوده تعالى فكان وجود الزمان والوقت
متاخرا عن وجوده تعالى بمراتب فلم يصدق تضمن الاوقات
لوجوده تعالى ولم يصح كونها ظرفا له والا لكان مفتقرا
الى وجود الزمان فكان يمتنع استغناؤه عنه لكنه سابق
فيجب استغناؤه عنه ولا تحده الصفات اذ ليس له صفات
زائدة فيحده العقل بتحديدها واحاطته بها وكل ما اعتبر من
صفاته فهو داخل تحت الامكان لا سبيل له الى ساحة ذاته
لا تاخذه السنات لان السنة وهى مبدأ النوم وفتور يتقدمه
حال يعرض الحيوان من اجل استرخاء اعصاب الدماغ بسبب
تصاعد رطوبات الابخرة وهو سبحانه منزه عن ذلك

سبق الاوقات كونه لانه خالق الاوقات فوجب ان يتقدمها
وجوده والعدم وجوده اى سبق وجوده عدم الممكنات
لان عدمها لكونه ممكنا بالذات مستند الى عدم الداعى الى
ايجادها المستند الى وجوده تعالى فكان وجوده تعالى سابقا
على عدمها او سبق وجوده على عدمه لان وجوده لما كان
واجبا لذاته كان عدمه ممتنعا لذاته فكان وجوده سابقا
على عدمه لا لتحقق عدمه وسبق وجوده عليه بل لان
لحوق العدم له محال بالذات بخلاف ساير الموجودات فان
كلها لما كانت محدثة كان عدمها سابقا على وجودها ولو كان
بعضها قديما كما زعمه طائفة من المبتدعة فلا شبهة فى انه
قابل فى مرتبة ذاته للوجود والعدم جميعا مستفيض الوجود
من الموجب فيكون وجوده مسبوقا بعدمه اللاحق له فى
مرتبة ذاته والابتداء ازله اى سبق ان له الابتداء و
ذلك لان الازل عبارة عن عدم الاولية والابتداء و
ذلك امر يلحق واجب الوجود لما هو هو بحسب الاعتبار
العقلى وهو بينا فى لحوق الابتداء والاولية لوجوده
فاستحال ان يكون له ابتداء لامتناع اجتماع النقيضين بل
سبق فى الازلية ابتداء ما كان له ابتداء ووجود من الممكنات
فهو مبدئها ومصدرها بتشعيره المشاعر عرف ان لا
مشعر له وذلك لانه تعالى لما خلق المشاعر واوجدها
ذوات شعور وادراك وهو المراد بتشعيره لها امتنع ان
يكون له مشاعر والا لكان وجودها له اما من غيره و
هو محال اما اولا فلانه مشعر المشاعر واما ثانيا فلانه
يلزم ان يكون فى كماله وادراكه محتاجا الى غيره وهو محال
واما منه وهنا ايضا محال لانها ان كانت من كما لانه كان موجدا

لها

لها من حيث انه فاقد كمال فكان ناقصا بذاته وهو محال وان
لم تكن من كماله كان اثباتها له نقصا لان الزيادة على الكمال
نقص فكان ايجاده لها له مستلزما لنقصانه وهو ايضا
محال وبتجهيره الجواهر عرف ان لا جوهر له اى بايجاده
الماهيات الجوهرية وجعلها جواهر فى الاعيان عرف انه ليس
بجوهر ولا ماهية جوهرية اذ هى ماهية اذا وجدت فى
الخارج لم تفتقر فى وجودها العينى الى موضوع ولا خفا
فى ان وجودها زايد عليها وليس وجود الواجب زايدا
عليه بل هو عين ذاته الحقة الاحدية من كل جهة فلا يكون
له ماهية جوهرية وبمضادته بين الاشياء عرف ان لا ضد
له يعنى بجعله بعض الاشياء ضدا لبعض كالحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة والسواد والبياض والنور والظلمة
الى غير ذلك مما لا يحصى عرف ان لا ضد له لانه الخالق
للاضداد فلو كان له ضد لكان خالقا لنفسه ولضده وهو
محال ولان الضدين هما الامران الذان يتعاقبان على محل
واحد ويمتنع اجتماعهما فيه فلو كان بينه وبين غيره تضاد
لكان محتاجا الى محل يحل فيه وهو محال وبمقارنته
بين الاشياء عرف ان لا قرين له لانه تعالى لما كان خالقا
للمقارنات ومبدء المقارنة بينها لم يجز ان يكون له قرين
والا لكان خالقا لنفسه ولقرينه وانه محال ولان المقارنة
من باب الاضافة والمضاف من حيث هو مضاف كان وجوده
متعلقا بوجود الغير فلو كان للواجب قرين كان وجوده
متعلقا بوجود قرينه فلم يكن واجب الوجود هف ضاد
النور بالظلمة تاكيد لقوله وبمضادته بين الاشياء وتقرير
له وفى كونهما ضدين خلاف بين العلماء مبنى على كون الظلمة

امرا وجوديا او عدميا والاقرب انها امر وجودي مضاد
للنور على انه لو كان امرا عدميا فالظاهر انها عدم الملكة لا
عدم صرف فيجاز ان يطلق عليها انها ضد للنور مجازا واليبس
بالبلل اليبس بالضم مصدر وبالفتح اليابس والانسب
هنا انسب بقرينة مقابلته مع البلل وهو بالتحريك ما
فيه الندى والرطوبة وهما متضادان باعتبار اتصافهما با
ليبوسة والرطوبة وقد يستعملان للكناية عن الشدة
والرخاء لان اليبوسة مستلزمة للجدب والبلاء و
الرطوبة مستلزمة للخصب والرخاء كما صرح به الزمخشري
في الفائق وبين هذين المعنيين ايضا تضاد والخشن باللين
الخشن بفتح الخاء وكسر الشين واللين بالفتح والتشديد
وقد يخفف متضادات باعتبار الخشونة واللين بالكسر و
السكون والصرد بالحرور الصرد بالفتح والسكون البرد
فارسي معرب والحرور بالفتح الريح الحارة وهي بالليل
كالسموم بالنهار وقال ابو عبيدة الحرور بالليل وقد يكون
بالنهار والسموم بالنهار وقد يكون بالليل فهما ايضا متضادان
باعتبار اشتمالهما على البرودة والحرارة مؤلف بين متعا
دياتها مؤلف بالرفع على انه خبر مبتدأ محذوف اي هو
مؤلف وهو الموافق لما في كتاب عيون اخبار الرضا عم
وفي بعض النسخ مولفا بالنصب على انه حال عن فاعل ضاد
والمقصود انه تعالى الف بقدرته الكاملة بين العناصر
الاربعة فان كيفياتها المتضادة تجتمع بقدرته وتنكسر سورة
كل واحدة منها بالاخر فتحصل كيفية متوسطة هي المزاج
وبين الارواح اللطيفة التي لا تحتاج في ذاتها الى مادة
اصلا وبين الابدان الكثيفة بايجاد الربط والملائمة بينهما

وبين القلوب المتعادية كما قال والف بين قلوبهم لو انفقت
ما في الارض جميعا ما الفت بين قلوبهم ولكن الله الف بينهم
انه عزيز حكيم الى غير ذلك مما لا يخفى على المتتبع مفرق
بين متدانياتها مفرق ايضا بالرفع وفي بعض النسخ بالنصب
يعني هو المفرق بين المتدانيات والمتناسبات كما فرق بين كل
واحد من العناصر وبين جزئه المأخوذ منه لغرض التركيب
مع التناسب بين الجزء والكل في الطبيعة والكيفية وبين الارواح
والابدان وبين اجزاء الابدان بعد تدانيها وتقاربها بالموت
والافناء وبين قلوب متدانية لامر مشترك بينها كما قال
تحسبهم جميعا وقلوبهم شتى وبين اشياء متدانية بالاجناس
والانواع والاشخاص والحدود والاقدار والقوابل والصفات
والخواص والاثار الى غير ذلك مما يظهر على المتامل دالة
بتفريقها على مفرقها وبتاليفها على مؤلفها دالة حال من المتدانيات
المتفرقة والمتعاديات المتالفة يعني دلت تلك المتدانيات و
المتعاديات بسبب التفريق والتاليف الواقعين فيها على وجود
مفرقها ومؤلفها وصفاته مثل العلم والقدرة والحكمة والتقدير
والتدبير فان تفريق اجزاء العناصر منها مع وجود الداعي الى
الاجتماع والالتصاق وتاليف تلك الاجزاء مع وجود الداعي
الى الافتراق من اعظم الدلائل الدالة على ما ذكر وكذا تفريق
الاشياء المتدانية باجناسها وانواعها واشخاصها وحدودها و
حقيقتها واشكالها وصفاتها ومقاديرها وغرايبها واخلاقها
كما هي في نظام الوجود دليل واضح على ذلك وكذا تاليف الارواح
بالابدان مع كمال المعاداة بينهما بحسب الذات والصفات و
اللطافة والكثافة واحداث الملائمة بينهما وتخصيص كل نفس
ببدن من الابدان على وجه تشتغل بتدبيره واصلاحه و

واستعماله فيما يعود اليه من المصالح والمنافع على النظام الاقصد
والطريق الارشد ثم التفريق بينهما بقطع الملائمة وازالة
الارتباط دليل قاطع على ذلك وقس على ما ذكرنا سائر التفريقات
والتاليفات الواقعة في هذا العالم وذلك قول الله تعالى ومن
كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون اي ذلك المعنى المذكور
اعني وقوع التاليف والتفريق في الاشيا ودلالتهما على وجود
المؤلف والمفرق الصانع لهذا العالم مفاد هذه الاية الشريفة
ومضمونها اما اولا فلما ذكره بعض المفسرين من ان المقصود
انه تعالى خلق كل جنس من اجناس الموجودات نوعين وهما زوجان
لان كل واحد منهما مزدوج بالاخر كالذكر والانثى والسواد
والبياض كالضد والظلمة والليل والنهار والحار والبارد والرطب
واليابس والسما المرفوعة والارض الموضوعة والشمس والقمر
والثوابت والسيارات والسهل والجبل والبر والبحر والصيف
والشتا والجن والانس والعلم والجهل والشجاعة والجبن والجود
والبخل والايمان والكفر والسعادة والشقاوة والحلاوة والمرارة
والصحة والسقم والغنى والفقر والضحك والبكاء والفرح
والغم والحيوة والموت الى غير ذلك مما لا يحصى وغاية هذا
التفريق دلالتهم على التذكر بان لهذه الاشيا موجدا وان موجدها
واحد اذ التعدد والانقسام والازدواج من خواص الممكنات
واما ثانيا فلان كل شيء سواه زوج تركيبي لتركبه من
الذات والوجود الزايد عليها مثلا وفعلا له اليهما وكل واحد
منهما مزدوج بالاخر وزوج لصاحبه وهما زوجان والتفريق
بينهما مع كونهما متقاربين في قبول الامكان والجعل لينه
يجعل هذا شيئا وذاك شيئا اخر ثم التاليف بينهما بجعل الثاني
عارضا للاول تحصيلا لتحققه في الخارج مذكر واضح و

دليل

دليل قاطع على وجود الصانع المفرق والمؤلف بينهما ضرورة
ان الذات القابلة للوجود الزايد عليها ليس التفريق بينهما
ولا انضمام الوجود اليها مستندين اليها لان المعدوم لا يوجب
نفسه فوجب استنادهما الى الغير وهو ما ذكرنا ففرق بين
قبل وبعد ليعلم ان لا قبل له ولا بعد له هذا مثال للتفريق بين
المتنافيات فان الله سبحانه فرق بين اجزاء الزمان وبين الزمانيات
مع التنافي بينها في كونها زمانا وزمانية بان جعل بعضها قبلا
وبعضها بعدا حتى ان لكل قبل منها بعدا ولكل بعد منها قبلا
ليعلم ان لا قبل له تعالى ولا بعد له والا لكان هو مشابها لخلقه
فيكون ممكنا والتالي باطل شاهدة بغرايزها ان لا غريزة لمغرزها
شاهدة عطف على دالة بحذف العاطف فهي ايضا حال عما ذكر
والغريزة الطبيعة التي طبع عليها الاشيا كانها غرزت فيها و
ضمير التانيث في مغرزها يرجع الى ذى الحال او الى الغرايز
والمراد بتغريز تلك الغرايز ايجادها في الاشيا على سبيل الا
ستعارة التحقيقية للمشابهة بينها وبين العود الذي يركز في
الارض من جهة الغاية ومن جهة المبدا فكما ان العود يغرز
منتفعا بها كذلك الغرايز تغرز لاثار الموافقة لنظام العالم
كقوة التعجب والضحك والادراك للانسان والشجاعة للاسد
والجبن للارنب والمكر للثعلب الى غير ذلك مما يعلم ولا يعلم من
اثار طبايع هذا العالم وخواصها فدلت تلك الاشياء بسبب
الغرايز المركوزة فيها والطبايع المخزونة فيها ان لا غريزة
لمغرز تلك الغرايز وموجدها ضرورة ان ذات الخالق الواجب
بالذات مغايرة لذوات المخلوقات غير مشابهة بغرايزها
المخلوقة والا لكان هو ممكنا مخلوقا مثلهم تعالى الله عن ذلك
علوا كبيرا مخبرة بتوقيتها ان لا وقت لموقتها يعني ان الله

تعالى قدر الأشياء بالعلم الأزلي وربط كل ذي وقت بوقته
بحيث لا يتأخر المتقدم ولا يتقدم المتأخر فهي تخبر بسبب
كونها موقتة ان لا وقت لموقتها لامتناع تشبهه بخلقه و
ارتباط وجوده بوقت وافتقاره الى الموقت وسبق العدم
على وجوده وحجب بعضها عن بعض اما تحقق الحجاب بين المحسوسات
بعضها عن بعض وبين المحسوسات والحواس فظاهر واما تحققه
بين المعقولات والعقل ويسمى ذلك الحجاب بالحجاب العقلي فلان
كثيرا من الامور المعقولة لا يدركها العقل اصلا ولا يصدق
بوجودها اما لعدم ارتباطها بما ادركه او لبعد ارتباطها عنه
او لخفائها وغاية دقتها ليعلم ان لا حجاب اصلا لا حسي ولا
عقلي بينه وبين خلقه يمنعهم من مشاهدة وجوده والتصديق
بثبوته والا لكان مشابها بخلقه في الاحتجاب وذلك باطل
لامتناع المشابهة ولظهور نور وجوده في كل ذرة من
الموجودات وارتباط اشراق وجوده بكل معقول من
المعقولات كما قال واشرقت الارض بنور ربها وقال افي
الله شك فاطر السموات والارض ويحتمل ان يراد انه
حجب بعضها عن بعض بحجاب حسي ليعلم انه ليس بينه و
بين خلقه حجاب حسي والا لوقع التشبيه بالمحسوس في
المحسوسية والوضع والجهة والجسمية لان الحجاب الحسي
انما يحجب من المحسوسات ذا الوضع والجهة والجسمية
والله سبحانه منزه عنها كان ربا اذ لا مربوب اذ الربوبية
على توهم الزمان اي كان ربا في الازل ولم يكن شيء من المربوب
موجودا فيه لانه كان مالكا لازمة الامكان وتصريفه من
العدم الى الوجود ومن الوجود الى العدم حيث شاء ومتى
اراد والها اذ لا مألوه اذ كان في الازل مستحقا للعبادة ولا

يتوقف

يتوقف هذا المعنى على وجود المألوه وعالما اذ لا معلوم
لان علمه بالاشياء عين ذاته وتقدم ذاته على معلولاته الحادثة
ومعلوماته الكائنة ظاهر فظهر انه كان عالما ولم يكن معلوم
في الوجود سوى ذاته فهو كان في الازل عالما ومعلوما وعلما
ولم يكن معه شيء وسميعا اذ لا مسموع لان سمعه عبارة
عن علمه بالمسموعات وهو سبحانه كان في الازل عالما بها قبل و
جودها وليس سمعه بالقوة السامعة حتى يتوقف تحققه
على وجود المسموعات علي بن محمد عن سهل بن زياد عن شباب
الصيرفي واسمه محمد بن الوليد عن علي بن سيف بن عميرة
قال حدثني اسمعيل بن قتيبة عده العلامة من اصحاب
الرضا عليه السلام وقتيبة بضم القاف وفتح التاء والباء بينهما
ياء ساكنة مثناة من تحت وقال بعض المحققين المظنون ان
الذي في هذا السند اسمعيل بن حقيبة بالحاء المهملة والقاف
وقال بعض الافاضل اسمعيل بن جفينه بالجيم والفاء وهو
رجل صالح من اصحاب الصادق عليه السلام قال دخلت انا وعيسى
شلقان هو عيسى بن ابي منصور شلقان بفتح الشين و
اللام واسم ابي منصور صبيح قال النجاشي عيسى بن صبيح
العرزمي ثقة وقال الكشي سالت حمدويه بن نصير عن عيسى
فقال خير فاضل هو المعروف بشلقان وهو ابن ابي منصور
واسم ابي منصور صبيح وقال الصادق عليه السلام في حق عيسى
انه خيار في الدنيا وخيار في الاخرة وقال فيه ايضا من احب
ان يرى رجلا من اهل الجنة فلينظر الى هذا والذي يظهر مما
ذكرنا ان شلقان ليس اسما لابيه وقال بعض المحققين عيسى بن
شلقان ذكره الشيخ في كتاب الرجال في اصحاب ابي عبد الله عليه السلام
ولعل ترك ابن في نسخ الكافي من ترك الناسخين والله اعلم

على ابي عبد الله عليه السلام فابتدانا بالكلام من غير سؤال فقال
عجبا نصبه على المصدر اي عجبت عجبا لاقوام يدعون على
امير المؤمنين عليه السلام في باب التوحيد ما لم يتكلم به قط
سبب التعجب عند ذلك ان ما نسبوه اليه عليه السلام كان امرا
غريبا ومع ذلك كان السبب الباعث لهم على ذلك امرا خفيا
فصار ذلك محلا للتعجب ولذلك كلما كان الامر اغرب
واسبابه اخفى كان اعجب ولعل الغرض من اظهار هذا
التعجب تنفير الحاضرين عن مقالة هؤلاء الاقوام وتحريك
نفوسهم الى الاعتبار لئلا يقعوا فيما وقع هؤلاء ثم اشار
على سبيل الاستيناف الى براءة ساحته عليه السلام عما نسبوه
اليه مع الايماء الى ذمهم في ترك ما ينبغي ان ياخذوه منه
بقوله خطب امير المؤمنين عليه السلام الناس بالكوفة فقال
الحمد لله الملهم عباده حمده حمد الله تعالى باعتبارات لا تنبغي
الا له الاول انه الهم عباده حمده على ذاته المنزهة عن لواحق
الامكان وصفاته المقدسة عن الزيادة والنقصان ونعمه
الفايضة على الانس والجان والائه المنثورة في عرصة
الامكان اذ لا يخلو احد من نعمه في شيء من الاحوال فلا
يحمد من جهة بلسان الحال او المقال كما قال جل شانه وان من
شيء الا يسبح بحمده وفاطرهم على معرفة ربوبيته اذ
العقول البشرية مفطورة على الاعتراف بربوبيته كما
دل عليه قوله تعالى الست بربكم قالوا الست بربكم
قالوا بلى وذلك لانه تعالى وهب كل نفس قسطا من معرفته
وفطرها على استعداد قبول كمال الهيته حتى نفوس الجا
حدين له فانها ايضا اعترفت بربوبيته لشهادة اعلام
الوجود وايات الصنع بصدورها عنه حتى حكم صريح

بديهيتها

بديهتها اذ لم ينخدع من الوهم بالحاجة الى رب صانع حكيم الدال على
وجوده بخلقه اشارة الى طريق الطبيعيين وهو الاستدلال با
لنظر في المخلوقات وطبايعها وامكانها وتكونها وحدوثها وقبولها
للتغير والانتقال والتركيب والتحليل على وجود المبدء الاول
والى هذا الطريق اشار خليل الرحمن كما هو المذكور في القران و
المتكلمين فرعوا هذا الطريق الى ربع طرق لان بعضهم استدلوا
بحدوث هذه الذوات على امكانها وبامكانها على حاجتها الى موجد
مؤثر وبعضهم استدلوا بحدوث هذه الذوات فقط من غير نظر
الى الامكان فقالوا الاجسام محدثة وكل محدث فله محدث والمقدمة
الاولى استدلالية والثانية بديهية وبعضهم استدلوا بحدوث
الصفات على وجود موجد لها فقالوا الاجسام كلها متماثلة وقد
اختص بعضها بصفات ليست للاخر وذلك التخصيص ليس
للجسمية ولا للوازمها لاشتراك الاجسام فيهما فوجب اشتراكها
في الصفات ولا لعارض من عوارضها لان الكلام في تخصيص ذلك
العارض مثل الكلام في الاول ويلزم التسلسل ولا للطبيعة لانها
لا تفعل بالمادة البسيطة كالنطفة مثلا افعالا مختلفة فبقي
ان يكون ذلك التخصيص من مدبر حكيم وبعضهم استدلوا بحدوث
الصفات على وجود مدبر والمتكفل لبيان هذه الطرق وما لها وما عليها
على وجه التمام هو علم الكلام وبحدوث خلقه على ان له اذ لو كان حادثا
لكان مثلهم في الحدوث وليس كمثله شيء واذا بطل حدوثه ثبت ازله
وايضا قد ثبت ان جميع المحدثات صادرة عن قدرته ومشيته منتهية
اليه في سلسلة الحاجة فلو كان تعالى شانه محدثا لكان محدثا لنفسه وهو
محال باطل بالضرورة واذا لم يكن محدثا كان قديما ازليا وباشتباههم على ان لا
شبه له اي الدال باشتباه بعضهم ببعض ومشاركتهم في معنى الامكان
والحدوث والافتقار الى المؤثر والتكيف بالكيفيات التابعة للامكان على

اى لا شبه له من خلقه اذ لو كان له شبه لكان تعالى شانه موصوفا بالامور التى
والتالى باطل فالمقدم مثله وبالجملة تحقق هذه الامور بين كل شيئين
متشابهين دليل قاطع على انه لا شبه له والا لتحققت هذه الامور
فيه تعالى وانه باطل وقيل المراد اشتباههم فى الجسمية والجنس والنوع
والاشكال والمقادير والالوان ونحو ذلك واذ ليس داخلا تحت
جنس لبراءته عن التركيب المستلزم للامكان ولا تحت نوع لافتقاره
فى التخصيص بالعوارض الى غيره ولا بد من مادة لاستلزامه التركيب
والحاجة الى المركب فليس بذى شبه فى شىء من الامور المذكورة
وما ذكرنا اعم فى نفى التشبيه المستشهد باياته على قدرته عطف
بحذف العايد على الدال او على المهم والاستشهاد الاستدلال
واياته هى السموات وما فيها من الثوابت والسيارات والارضون
وما عليها من العناصر والمركبات وغير ذلك من العقول والنفوس
وساير المجردات ودلالة هذه الايات على قدرته القاهرة التى
لا يستعصى عليها شىء من الاشياء امر بين للاذكيا الممتنعة من صفات
ذاته لاستحالة اتصافه بصفة زايدة على ذاته عارضة لها والا
لكان ناقصا بدونها ومفتقرا فى كماله اليها ومشابها لخلقه ومحلا
للحوادث ان كانت صفاته حادثة وغير متفرد بالقدم ان كانت قديمة
وكل ذلك محال وكل ما اعتبره العقل له من الصفات الكمالية فانما
يرجع الى نفى ضده عنه كما مر ومن الابصار رؤيته لان الرؤية
البصرية انما تتعلق بالمبصرات التى هى نوع من المحسوسات والله سبحانه
ليس بمحسوس ومن الاوهام الاحاطة به لما كان تعالى غير مركب لم
يمكن للعقل الاحاطة به فالوهم اولى بذلك لان الوهم انما يتعلق با
لمعانى الجزئية المتعلقة بالمحسوسات والمواد الجسمانية فلا يمكن
له ادراك الواجب المنزه عنها فضلا ان يحيط به ويطلع على كنه
حقيقته لا امد لكونه الامد بالتحريك الغاية كالمدى يقال ما

امده

امده اى منتهى عمره ولما كان الامد هو الغاية ومنتهى المدة المضروبة
لذى الزمان من زمانه وثبت انه تعالى ليس بذى زمان يعرض
له الامد ثبت انه دائم لا امد لوجوده ولا غاية لبقائه لانه
منزه عن طريان العدم على وجوده وهذا تاكيد للسابق ويحتمل
ان يراد هنا بالامد الامر الممتد من الزمان وهو مدة العمر وهو
يطلق على هذا المعنى ايضا كما صرح به الزمخشرى فى الفايق و
هذا الاحتمال اولى لان التاسيس خير من التاكيد ومعناه حينئذ لا زمان
لوجوده لانه منزه عن الزمان ولان وجوده قبل وجود الزمان
لا تشمله المشاعر الظاهر ان المشاعر هى الحواس ويحتمل ان يراد
بها المدارك مطلقا سواء كانت قوة مادية مدركة للمحسوسات والوهميات
او قوة عقلية مدركة للعقليات والفكريات اذ ليس للمدارك
مطلقا الى معرفة كنه ذاته سبيل ولا على الوصول الى حقيقة
صفاته دليل وانما غاية كمالها هى الاتيان بوجوده بعد مشاهدة
الايات والبرهان منزها عن المشابهة بالخلق مجردا عن لواحق
الامكان ولا تحجبه الحجب لان الحجب الجسمانية انما تحجب الاجسام
وعوارضها وقد علمت انه تعالى منزه عن ذلك ولما اشار
الى ان المانع من رؤيته ليس هو الحجاب الجسمانى اشار الى ان هنا
نوعا آخر من الحجاب المانع منها بقوله والحجاب بينه وبين خلقه خلقه
اياهم اى الحجاب المانع من رؤيته تعالى هو ان خلقهم على صفات
ليست من صفاته ثم اشار الى تعليل هذا المجمل بقوله لامتناعه
مما يمكن فى ذواتهم ولامكانه مما يمتنع منه قوله ولامكانها بالتنوين
عوضا عن المضاف اليه اى لامتناع ذاته سبحانه من كل ما يمكن
فى ذواتهم من الصفات ولامكانها كل ما فى ذواتهم مما يمتنع منه
سبحانه وهذا حجاب مانع من رؤيته بالبصر لان كونهم بحيث
يتعلق بهم رؤية البصر من صفاتهم الممكنة لهم وهم باعتبار هذه

الصفة صفات اخرى وهى الوضع والجهة واللون وغيرها من شرايط
الرؤية واذا كانت هذه الامور من صفاتهم وكانت ممتنعة
فى حقه تعالى علم انه امتنع ان يكون جل شانه محلا لنظر العيون و
مرئيا مثلهم ووجب ان يكون محتجبا عن ابصارهم بهذا الحجاب الذى
هو الامتناع الذاتى لا بالحجاب الجسمانى ثم قال لتاكيد ذلك او لتعميم
المغايرة بينه وبينهم بحسب الذات والصفات كلها ولا فتراق
الصانع من المصنوع والحاد من المحدود والرب من المربوب
لان لكل من الصانع والمصنوع صفات تخصه وتميزه وهو اليق به
وهو بها يفارق الاخر وهذا هو الحجاب فالامكان الذاتى والاحتياج
بالغير والمخلوقية والحدوث والاشتباه والمرئية والملموسية
بالمشاعر والحجب بالسموات من لواحق المصنوعات ومما ينبغى لها و
يليق بها والوجوب الذاتى والخالقية والازلية والتنزه عن المشابهة
والمرئية ولمس المشاعر وحجب السموات من صفات الصانع
الاول ومما ينبغى له ويليق به ويضاد ما سبق من صفات المصنوعات
فلو جرت فيه صفات المصنوعات وجرت فى المصنوعات صفاته لوقع المساواة
والمشابهة بينه وبينها فيكون مشاركا لها فى الحدوث المستلزم للامكان
المستلزم للحاجة الى الصانع فلم يكن بينه وبينها فصل ولا له عليها
فضل وكل ذلك اعنى المساواة والمشابهة وعدم الفصل والفضل
ظاهر البطلان والمراد بالحاد خالق الحدود والنهايات وهو الصانع
واعتباره غيرا عتبار الرب لدخول المالكية فى مفهوم الرب دون
الصانع الواحد بلا تاويل عدد لان وحدته ليست بمعنى كونه
مبدأ لكثرة تعد به ويكون معدودا من جملتها بان يقال هو واحد
لا اثنان لان الاثنان ايضا واحد بهذا المعنى مع ما فيه من التركيب
والتجزية او يقال هو واحد احاد الموجودات المتالفة من الوحدات
اذ لو كان واحدا بمعنى انه من جملة الاحاد المعدودة لكان من جنسها

وكان

وكان داخلا فى الكم المنفصل فكان موصوفا بالعرض بل بمعنى انه
لا ثانى له فى الوجود ولا كثرة فى ذاته ولا فى اجزائه ولا فى الخارج
ولا اختلاف فى صفاته ولا يشبهه شئ ولم يفته شئ من كمالاته بل
كل ما ينبغى له فهو له بالذات والفعل قيل نفى الوحدة العددية
عنه ينافى ما فى بعض ادعية الصحيفة لك يا الهى وحدانية العدد
واجيب بانه انما اريد بذلك نفى الوحدة العددية عنه لا اثباتها
له اقول ويمكن الجواب عنه ايضا بانه اريد بذلك ان لك وحدانية
العدد بالخلق والايجاد لها فافاده الوحدة العددية من صنعه و
فيض وجوده والخالق لا بمعنى حركة لان الحركة من لوازم الجسم
وتوابع الاستعداد والانفعال وهو منزه عنها وانما هو خالق
بمجرد الارادة كما قال انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون
والبصير لا باداة اى لا بقوة باصرة والسميع لا بتفريق الة اى لا
بتفريق القوة السامعة وتوزيعها على المسموعات وهو توجيهها
تارة الى هذا المسموع وتارة الى ذاك كما يقال فلان مفرق الخاطر اذا
وزع فكره على حفظ اشيا متباينة ومراعاتها كالعلم وتحصيل المال
وتنزه ادراكه تعالى عن ذلك ظاهر لكونه من توابع الالات
الجسمية والنفوس البشرية والشاهد لا بمماسة اى الحاضر عند
كل شئ لا بمماسة شئ من الاشيا لان حضوره ليس كحضور الجسم
والجسمانيات المستلزم لتماسها وتقاربها فى الاين والوضع بل حضوره
عبارة عن احاطة علمه بكل شئ والباطن لا باجتنان فى كتب اللغة
الاجتنان پنهان شدن و در كرده اى الباطن الخفى بسبب انه
لا يدرك ذاته العقول والافهام ولا ينال صفاته الحواس و
الاوهام لا بسبب استتاره فى شئ او احتجابه بحجاب والظاهر
اى الظاهر وجوده بالاشراقات العقلية والتجليات الذهنية
والتدبيرات التى له فى كل ذرة من الموجودات اذ كل شئ دليل

اى مباين للأشيا متباعد منها لا بتباعد اين ولا بتراخى مسافة صح

٢
على وجوده ومرآة لظهوره البائن لا بتراخى مسافة بينه وبينها لأن
ذلك من خواص الأينيات بل بذاته وصفاته حيث ان ذاته لا
تماثل بذوات شئ من الموجودات وصفاته لا تشابه بصفات
شئ من الممكنات له نهية لمجاول الأفكار النهية بضم النون
وسكون الهاء وفتح الياء المثناة من تحت اسم من نهاه ضد
امره وفى بعض النسخ نهى بدون التاء والمجاول بالجيم جمع مجول
بفتح الميم وهو مكان الجولان او زمانا وبالحاء المهملة والميم المضمومة
والواو المفتوحة اسم مكان او زمان من المحاولة وفى المصادر
المحاولة جستن وخواستن يعنى ان له نهى ويمنع ان تتحقق
محل الجولان للأفكار الطالبة لمعرفة ذاته وصفاته او للطالبة وله

لمعرفة صح

اما على الأول فلان غاية سير الأفكار وهى اواخر منازل الامكان
ولا محل لسيرها فى الأزل حتى يعرف حقيقة الأزلى من حيث الذات
والصفات واما على الثانى فلان الأزل عبارة عن عدم الأولية ومن
[illegible] لوجوده اول لم يكن للفكر محل يجول فيه لطلب اوله و
دوامه ردع لطامحات العقول الردع المنع والكف والعقول
الطامحة هى المرتفعة الى اقصى مدارج كمالها وادراكها يمنع طمعه
الأبد وبقاءه السرمدى يمنع العقول الكاملة ويكفها عن
الوصول الى آخره لضرورة ان الشئ المعلوم الوقوع يمنع العاقل
من طلب نقيضه قد حسر كنهه نوافذ الأبصار حسر البصير
يحسر حسورا اعيى وحسرته انا يتعدى ولا يتعدى والأول هو المراد هنا

يتعدى و الأول صح

لان كنهه فاعله ونوافذ الأبصار مفعول له يعنى اعيى واعجز كنهه
الأبصار النافذة العقلية عن ادراكه فان البصيرة العقلية وان
كانت قوية نافذة انما تنفذ فيما يمكن نفوذها فيه مما هو فى
عالم الامكان وكنه الواجب خارج عن هذا العالم وقمع وجوده
جوايل الأوهام القمع القلع والكسر والجوايل جمع الجايل

يقال

يقال جال واجتال اذا ذهب وجاء ومنه الجولان فى الحرب يعنى كسر
وجوده الأوهام الجائلة فى ميدان معرفة حقيقته لأنك
قد عرفت مرارا ان الوهم انما يدرك المعانى الجزئية المتعلقة
بالمحسوسات ووجوده تعالى لما لم يكن محسوسا ولا متعلقا به كان
كاسرا لتعلق الأوهام به وبحقيقته فمن وصف الله فقد حده
اى من وصفه بكيفيات لائقة بمخلوقاته وصفات زائدة على ذاته
فقد حده بالكثرة او من وصفه بانه معلوم له وزعم انه وجد
ذاته واحاط بحقيقته فقد اوجب له حدا يقف الذهن عنده
اذ الحقيقة انما تعلم من جهة ما هى ويشير العقل اليها ويحيط بها
اذا كانت مركبة وكل مركب محدود ومن حده فقد عده لانه
حده باحد الوجهين المذكورين يستلزم تحقق الكثرة فيه وكل
ذى كثرة معدود من جملة المعدودات ومن عده فقد ابطل
ازله لانه من عده من جنس ذى الكثرة باعتبار الصفات او باعتبار
الذات فقد ادخله فى الممكنات والمحدثات الغير المستحقة للأزلية
بالذات فكان عده باحد الاعتبارين مبطلا لأزله الذى
يستحقه لذاته ومن قال اين فقد غياه اى جعل له غايات
وحدا فاينتهى اليها لان ذلك من لوازم الأينيات كالجسم
والجسمانيات ومن قال علام فقد اخلا منه فى بعض النسخ
على م بحذف الألف اى ومن قال على اى شئ هو فقد اخلا
منه ساير الأشيا لان من قال هو فوق شئ بمعنى الاستقرار
عليه فقد قال بقرب نسبته الى ذلك الشئ وبعدها عن اشيا
اخر او فقد اخلا منه ساير الأمكنة لان السؤال بعلام مستلزم
لتجويز خلو بعض الجهات عنه واختصاصه بالجهة المعينة وقيل
المراد فقد اخلا منه ذلك الشئ الحامل لضرورة ان المحمول يكون
خارجا عن حامله وفيه نظر ومن قال فيم فقد ضمنه اى عقله

جعله في ضمن غيره سواء سال عن حصول له في المكان كحصول الجسم
فيه او عن حصول له في الموضوع كحصول العرض فيه او عن
حصول له في الكل كحصول الجزء فيه وجعله في ضمن الغير باطل
لانه ان افتقر الى ذلك الغير لزم الامكان وان لم يفتقر اليه
اصلا فهو غني عنه مطلقا والغني المطلق يستحيل حلوله في
شيء واتباعه له في الوجود ولان حصوله في ضمن الغير ان
كان من صفات كماله لزم اتصافه بالنقص قبل وجود ذلك
الغير وان لم يكن من صفات كماله كان حصوله فيه مستلزما
لاتصافه بالنقص وروى محمد بن الحسين عن صالح بن حمزة
عن فتح بن عبد الله مولى بني هاشم قال كتبت الى ابي ابرهيم
عليه السلام اساله عن شيء من التوحيد فكتب الى بخطه الحمد لله
الملهم عباده حمده وذكر مثل ما رواه سهل بن زياد الى قوله
قمع وجوده جوايل الاوهام ثم زاد فيه اول الديانة
به معرفته الديانة مصدر بمعنى الاطاعة والانقياد يقال
دان بكذا ديانة فهو متدين والدين ما يتدين به الرجل و
الملة والورع وشاع في الشرع اطلاقه على الشرايع الصادرة
بواسطة الرسل عليهم السلام واعلم ان معرفة الصانع على مراتب
الاولى وهي ادناها ان يعرف ان لهذا العالم صانعا ويصدق
بوجوده الثانية ان يترقى الى توحيده وتنزيهه عن الشركاء
الثالثة ان يترقى الى نفي الصفات التي يعتبرها العقل عنه
وهي غاية العرفان ومنتهى قوة الانسان وكل واحدة من الاوليين
مبدا لما بعدها وكل واحدة من الاخيرتين كمال لما قبلها فلنا
قال عليه السلام وكمال معرفته توحيده وكمال توحيده نفي الصفات
عنه توضيح ذلك ان التصديق بوجوده بدليل يقتضيه تصديق
ناقص تمامه توحيده والتصديق بانه واحد لا شريك له ثم

هذا

هذا التوحيد والتصديق مع الجهل بنفي الصفات عنه ناقص تمامه
نفيها عنه ووجه نقصانه انه يستلزم حدوثه ونفي الازلية
عنه كما اشار اليه عليه السلام بقوله لشهادة كل صفة انها غير
الموصوف وشهادة الموصوف انه غير الصفة وهي الشهادة
بلسان الحال فان حال الصفة تشهد بحاجتها الى الموصوف وعدم
قيامها بدونه وحال الموصوف تشهد بالاستغناء عن الصفة
وقيامه بدونها فهما متغايران وشهادتهما جميعا بالتثنية اذ هما
تشهدان بلسان الحال عند اجتماعهما وتقارنهما بالتثنية والتعدد
اعني الذات المعروضة للصفات والصفات العارضة لها الممتنع منه
الازل الممتنع صفة للتثنية والازل فاعله وضمير منه يعود
الى التثنية باعتبار انه مصدر وفي بعض النسخ منها وبيان
ذلك الامتناع ان الواجب ح ليس نفس الذات وحدها ولا نفس
الصفة وحدها والا لزم افتقاره الى الغير وانه ينافي الوجوب
الذاتي والغنى المطلق بل هو المركب من مجموع الذات والصفة
وكل مركب حادث يمتنع منه الازل الذي هو عبارة عن عدم الحدوث
على ان الواجب لو كان نفس الذات وحدها فلا شبهة في ان صفاته
الزايدة عليه من كماله فهو ذو كثرة وكل ذي الكثرة التي كماله
فيها ممكن لافتقاره الى غيره وكل ممكن حادث وقد عرفت ان
الازل يمتنع من الحدوث واذا ثبت المنافاة بين الازل وزيادة
الصفات ثبت ان من قال بزيادة الصفات فقد ابطل ازله و
لذلك فرع عليه قوله فمن وصف الله فقد حده اي من وصف
الله بصفات زايدة فقد حده بالتجزي والتكثر ومن حده فقد
عده من جملة المركبات والمعدودات المتكثرة التي ليست له وحدة
حقيقية ومن عده فقد ابطل ازله للمنافاة بين ازله وتعدده
على الوجه المذكور وذلك الوصف ينشا من الجهل بامر التوحيد

وكل حادث نه

ولا يبعد ان يجعل قوله فمن وصف الله ناظرا الى قوله بشهادة
كل صفة وقوله ومن جحده ناظرا الى قوله وشهادتهما وقوله
ومن عده ناظرا الى قوله الممتنع ومن قال كيف فقد استوصفه
اى طلب وصفه لان كيف سوال عن الكيفية والصفة ومن
قال فيما فقد ضمنه باحد الوجوه المذكورة ومن قال على ما فقد
جهله لان من قال هو على شيئا يركوب فوقه وقعد عليه
فقد اجرى عليه صفات الخلق ومن اجرى عليه صفاتهم
فهو جاهل به وفى بعض النسخ فقد حمله بالحاء والميم ومن
قال اين فقد اخلا منه لان اين سوال عن الحيز والجهة فمن
قال اين فقد جعله فى حيز وجهة ومن جعله فيهما فقد اخلاه
منه ساير الاحياز والجهات كما هو شان الجسم والجسمانيات وهو
باطل لانه تعالى فى جميع الاحياز بالعلم والاحاطة او فقد اخلاه
منه صفات الالهية والربوبية وهى التنزه عن كونه فى الاين
لانه من لواحق الاجسام او فقد برئ منه من قولهم فلان تخلى
منك اى برئ ومن قال ما هو فقد نعته بانه محدود معروف
بكنه حقيقته لان ما هو سوال عن ذلك وهو جهل به اذ لا
يعرف حقيقته الا هو ومن قال الى ما فقد غاياه اى جعل
لوجوده غاية ينتهى فيها وينقطع بالوصول اليها وهذا محال على
الوجود الحق بالذات عالم اذ لا معلوم لان علمه بالاشيا بنفس ذاته
التى هى مبدا لانكشاف الاشيا عندها لا يتوقف على وجود
الاشيا بل علمه بها قبل كونها كعلمه بها بعد كونها وخالق اذ لا
مخلوق فالخلق بمعنى التقدير وهو مقدر لله شيا فى الازل قبل
وجودها ولو اريد بالخلق معنى الايجاد لوردان الخالقية
بهذا المعنى مع المخلوق لا قبله وفى الازل اللهم الا ان يقال اتصافه
تعالى بوصف الايجاد قبل المخلوق لان ايجاد الشى عبارة عن اعطاء

الوجود اياه فهو متقدم بالذات على وجود ذلك الشى لاستحالة
ايجاد الموجود ولكن فيه بعد من وجهين الاول ان هذا التوجيه
يجعل الكلام قليل الفائدة لظهور ان ايجاد كل شى قبل وجوده
فلا فائدة فى التعرض لبيانه الثانى ان المقصود بيان تحقق هذا
الوصف اعنى الخالقية له تعالى فى الازل وافادة استحقاقه
لاسم الخالق ازلا وهذا التوجيه لا يفيد ذلك بل ينافيه
ورب اذ لا مربوب قد علمت معنى ربوبيته ووجه تقدمها
على المربوب انا كذلك يوصف ربنا وفوق ما يصفه الواصفون
فوق اما عطف على يوصف بتقدير يوصف او حال عن ربنا
وفيه ايماء الى ان ما وصفه الواصفون ليس ربا والرب فوقه
بالرتبة والشرف والوصف اللائق به وما وصفوه فهو مخلوق
مصنوع مثلهم عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه
عن احمد بن النضر وغيره عمن ذكره عن عمرو بن ثابت لعله عمرو
بن ابى المقدام الممدوح من رجال السجاد والباقر والصادق عليهم السلم
عن رجل سماه عن ابى اسحق السبيعى عن الحرث الاعور هو الحرث
بن قيس الاعور قال العلامة روى الكشى فى طريق فيه الشعبى
انه قال لعلى عليه السلم انى احبك ولا يثبت بهذا عندى عدالته بل
ترجيح ما قال خطب امير المؤمنين عليه السلم يوما خطبة بعد العصر
فعجب الناس من حسن صفته اى من حسن وصفه للرب
قال ص
وما ذكره من تعظيم الله تعالى ابو اسحق فقلت للحرث او ما
حفظتها الهمزة للاستفهام والواو للعطف على محذوف اى سمعتها
وما حفظتها قال قد كتبتها فاملاها علينا من كتابه الحمد لله الذى
لا يموت وصف له بالدوام بسبب سلب الموت عنه لان الموت
انقطاع تعلق الروح عن البدن ورجوع الخلق الى الحق لزوال
القوة المزاجية وكل ذلك عليه سبحانه محال وانما افتتح بالحمد

لتعليم الخلق بلزوم الثنا على الملك الوهاب والاعتراف بنعمته عند
الافتتاح بالخطاب لاستلزام ذلك ملاحظة حضرة الجلال
والالتفات اليها عامة الاحوال واتباعه بعض بالصفات السلبية
لدقيقة وهي ان التوحيد المطلق والاخلاص المحقق لا يتحققان
الا بنفض جميع ما عداه عن لوح النفس وطرحه عن درجة الا
عتبار وما لا يتحقق الشي الا كان اعتباره متقدما على اعتبار ذلك الشي
ولما كان عليه السلام معلما لكيفية السلوك الى الحق وكانت العقول قا
صرة عن ادراك حقيقته والاوهام حاكمة بمثليته تعالى لمدركاتها
بداءة بذكر السلب لانه مستلزم لغسل درن الحكم الوهمي في حقه
تعالى عن لوح الخيال حتى اذا ورد عقيبه ذكره تعالى بما هو
اهله ورد على الواح صافية من كدر الباطل فانتقش كما قيل
فصادف قلبا خاليا فتمكنا ولا تنقضي عجايبه التي كلما تاملها
الانسان واجال فيه البصر يعجب من كمال قدرته وآثار حكمته فوق
ما وجد في بادي النظر لانه كل يوم في شان من احداث بديع
لم يكن اشان الامر والحال وهو سبحانه في كل زمان من الا
زمان يحدث في عالم الامكان على وفق الحكمة واقتضاء الازلي
ما هو محل العجب العجيب الذي يحار فيه ابصار البصاير من افعال
غريبة واشخاص جديدة واحوال بديعة لم يكن شي منها قبل
ذلك قال القاضي وفي الحديث من شانه ان يغفر ذنبا ويفرج
كربا ويرفع قوما ويضع آخرين وهو رد لقول اليهود ان
الله لا يقضي يوم السبت شيئا انتهى اقول وهو ايضا رد على
من ذهب انه تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة على ما عليه
الآن معادن ونباتا وحيوانا وانسانا ولم يتقدم خلق اولاده
والتقدم والتاخر انما يقع في ظهورها لا في حدوثها وهذا
المذهب ماخوذ من اصحاب الكمون والظهور من جملة

خلق آدم عليه السلام على صو

الفلاسفة كما اشار اليه صاحب الملل والنحل الذي لم يلد نفي لكونه
في العز مشاركا يمكن ارجاعه الى قياس استثنائي تقديره لو كان
له ولد كان في العز والجلال مشاركا معه والتالي باطل اذ لا عزيز
على الاطلاق سواه فالمقدم مثله بيان الملازمة ان ولد العزيز
عزيز مثله وقد سلك عليه السلام في ذلك سبيل المعتاد الظاهر
في بادي الراي والاستقراء وهو ان كل ولد يلحق بابيه في
العز والذل وان لم يجب ذلك في العقل والاستقراء مما يستعمل
في الخطابة ويحتج به فيها اذ غايته الاقناع ولم يولد فيكون
موروثا هالكا اي لو كان مولودا لكان موروثا هالكا لان
من خلفه وهو تنزيه له عن صفات البشر اذ العادة ان كل
مولود من الانسان يهلك ويرثه من خلفه والبقا على [illegible]
كونه والدا ومولودا ان ذلك من لواحق الشهوة الحيوانية
وتوابع القوة الجسمانية وقدسه تعالى منزه عنها ولم تقع عليه
الاوهام فتقدره شبحا ماثلا الماثل القائم والماثل ايضا
المشابه يعني لم تدركه الاوهام فانها ان ادركته وقدرته
شخصا منتصبا قائما وصورته شبيهة بصورة الجسم والجسما
نيات لان الوهم انما يدرك الامور المتعلقة بالمادة وشانه فيما
يدركه ان يستعمل المتخيلة في تقديره بمقدار معين ووضع
معين ويحكم بان ذلك مبلغه ونهايته فلو ادركته الاوهام
لقدرته شخصا معينا قائما على مقدار معين وصورته بصورة
معينة في محل معين تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ولم تدركه
الابصار فيكون بعد انتقالها حائلا حال الشي يحول اذا انقلب
وتغير عن حاله وكل متغير حايل كذا في النهاية يعني لا تدركه
الابصار فانها ان ادركته كان بعد انتقالها الابصار عنه متغيرا
ومنقلبا عن الحالة التي كانت له عند الابصار وهي المقابلة و

والمحاذاة والوضع الخاص وغير ذلك من الأمور المعتبرة في
الرؤية الى حالة اخرى مغايرة للأولى فيوصف تارة بالمقابلة
والمحاذاة مثلا وتارة باللامقابلة واللامحاذاة وذلك لا يليق
بقدس الحق لأن نسبته الى جميع الأشياء والأحياز والأوضاع
والأشخاص والأوقات والأزمنة والأمكنة على السوية
لا تتغير ولا تتبدل اصلا وابدا فنسبته الى الشرق كنسبته
الى الغرب ونسبته الى السما كنسبته الى الأرض ونسبته
الى زيد وابصاره لشئ كنسبته الى زيد وابصاره الى شئ آخر
ويحتمل ان يكون لفظة بعد بضم البا ويكون اسم يكون والحايل
خ بمعنى الحاجز يعني لا يدركه الأبصار لأنها لو ادركته كان
بعد انتقال الأبصار اليه مانعا عن رؤيته لان من شرايط
الرؤية هو القرب المتوسط واللازم باطل لأن ذلك شان
ذوات الأحياز التي يتصور فيها القرب والبعد بحسب
المسافة وقدس الحق منزه عن ذلك ليست في اوليته نهاية
ولا لآخريته حد ولا غاية اذ العدم لا يسبق الوجود
الأزلي ولا يلحقه الذي لم يسبقه وقت ولم يتقدمه زمان
الوقت جزء الزمان ولما كان جل شانه خالق الوقت والزمان
وجب ان يتقدمهما فلا يتصور تقدمهما عليه ولم يتعاوره
اي لم يأخذه على سبيل التبادل والتناوب زيادة ولا نقصان
لأنهما من لوازم الكم والكميات ولا يوصف بأين ولا بم ولا
مكان اي لا يوصف بالحصول في الأين ولعل المراد بالأين
الجهة دون المكان لئلا يلزم التكرار وصح اطلاق الأين
على الجهة لكمال المناسبة بينهما فانهما مقصد للمتحرك الأول
باعتبار الحصول فيه والثاني باعتبار الوصول اليه و
القرب منه وكذا لا يوصف بما هو لازم وصفه به يستلزم

وصفه

وصفه بانه يمكن معرفة كنه حقيقته لان ما هو سؤال عن كنه
الحقيقة وكذا لا يوصف بالكون في المكان لاستحالة افتقاره
الى المكان الذي بطن من خفيات الأمور اي ادرك
الباطن من خفيات الأمور يعني نفذ علمه في بواطنها
لأنه عالم السر والخفيات ويحتمل ان يكون المراد انه
باطن خفي داخل في جملة خفيات الأمور ولما كانت
بواطنها اخفى من ظواهرها كان المفهوم من كونه بطن منها انه
اخفى منها عند العقول وغيرها من القوى المدركة و
ذلك لأن الادراك اما حسي واما عقلي ولما كان عز وجل
مقدسا عن الجسمية منزها عن الوضع والجهة استحال ان
يدركه شئ من الحواس الظاهرة والباطنة ولما كان ذاته
بريئة عن انحاء التركيب استحال ان يكون للعقل اطلاع
عليها بالكنه فخفاؤه اذن على جميع الادراكات والمدارك ظاهر
وكونه اخفى الأمور الخفية واضح وظهر في العقول بما يرى
في الخلق من علامات التدبير اي باثار قدرته وتدبيره
وعلامات صنعته وتقديره تجلت ذاته في عقول العارفين
وظهرت صفاته في صدور العالمين وقد حث على التفكر فيها
والنظر اليها للاستدلال بها على وجود الصانع وصفاته قوله
تعالى اولم يتفكروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شئ
الآية وقوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى
يتبين لهم انه الحق وهذا الطريق هو طريق المليين وساير
فرق المتكلمين فانهم يستدلون اولا على حدوث الأجسام
والأعراض ثم يستدلون بحدوثها وتغيراتها على وجود
الصانع ثم يستدلون بالنظر في احوال المخلوقات على صفاته
واحدة واحدة مثلا يستدلون باحكامها واتقانها على كونه صانعها

عالما حكيما قادرا وبتخصيصها بامر ليس للآخر على كونه مريدا
وبلطافة خلق بعضها ودقته على كونه لطيفا وكذلك
الحكماء الطبيعيون يستدلون بوجود الحركة على محرك و
بامتناع اتصال الحركات لا الى اول على وجود محرك اول
غير متحرك ثم يستدلون من ذلك على وجود مبدء اول
الذى سئلت الانبيا عنه فلم تصفه بحد ولا ببعض لامتناعها
فى حقه اما الحد فلانه ليس له حقيقة مركبة من الذاتيات
ولا امتداد منته الى النهايات واما البعض فلانه ليس له
ابعاض لاستحالة التجزية والتكثر على جناب القدس
بل وصفته بفعاله ودلت عليه باياته فانهم ارشدوا
العقول الناقصة الى الشهادة بوجوده بالنظر فى افعاله
العجيبة واياته الغريبة والتامل فى اثار قدرته والطوار
صنعته والتفكر فى لطايف تدبيره وظرايف تقديره وبينوا
ان كل ما تصورته النفوس من الصور العقلية وادركته
الحواس من الصور الحسية وجب تنزيهه تعالى عنه و
ان الواجب هو الاذعان بوجوده اذعانا بريئا من المواد و
علايقها مجردا عن مدركات الحواس ولواحقها من الاين و
الوضع والجهة والمقدار وغير ذلك من لواحق الممكنات و
خواص المصنوعات لا يستطيع عقول المتفكرين جميعه لان من
كانت السموات والارض فطرته وما فيهن وما بينهن و
هو الصانع لهن فلا مدفع لقدرته لان هذه المصنوعات ايات
ظاهرة على وجوده وحكمته وعلامات باهرة على علمه وقدرته
لكن ظهورها للعقول يتفاوت بحسب تفاوت مراتب الا
ستعداد والتفكر على درجات متباعدة ومنازل متفاوتة و
من جهة فانها حجبت لمن تفكر فى ذواتها وستر تدبره فى صفاتها

التى

التى كلها شواهد صدق على وجوده ووحدته فى الربوبية
وتفرده فى الالهية وتنزهه عن صفات المخلوقين و
تقدسه عن سمات المصنوعات مع اقرار العقل بل وبديها
رضية الوهم بالتصديق له حتى ان سالتهم من خلق السموات
والارض ليقولن الله ولذلك اذا وقعوا فى مصيبة ودخلوا
فى بلية كالغرق ونحوه لم يجدوا ملجا سواه ولم يدعوا
الا اياه الذى نأى من الخلق اى بعد منهم لعدم مشابهته
بهم وعدم ادراكهم له فلا شئ كمثله فى ذاته وصفاته اذ
لا يتصف هو بصفاته شئ من الاشياء ولا يتصف شئ
من الاشيا بصفاته لان عالم الوجوب والغنا مغاير بالكلية
لعالم الامكان والفنا فلا يوجد ما يليق باحدهما فى الاخر
الذى خلق خلقه لعبادته ليجذبهم بها الى جناب عزته
ولم يخلقهم عبثا كما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
وقال وما خلقنا السموات والارض وما بينهما لاعبين
واقدرهم على طاعته بما جعل فيهم من شرايط التكليف
مثل العقل والقدرة وغيرهما فمنهم سماع اجابوه ومنهم
صماء خالفوه وقطع عذرهم بالحجج اى بالحجج الباطنة وهى
العقل والحجج الظاهرة وهى بعث الانبيا ونصب الاوصيا
وانزال الكتب تنبيها للغافلين وتذكيرا للجاهلين فقطع
عذرهم ودفع حجتهم لئلا يقولوا يوم القيمة لولا ارسلت
الينا رسولا يهدينا الى معرفتك ويرشدنا الى طاعتك
فمن بينة هلك من هلك وعنه نجا من نجا يعنى من هلك
بالكفر والضلال بعد بعث الانبيا وانزال الكتب وارشاد
الطريق واكمال العقل فعن وضوح بينة هلك ومن نجا
عن العقوبة والنكال بالايمان والكمال فبيمنه وافضاله نجا

ولله الفضل مبدئا و معيدا اى ولله الفضل والجود والزيا
فى الاحسان فى حال ابداء الخلق وايجادهم فى الدنيا و فى حال
اعادتهم وارجاعهم بعد الفنا اما فضله فى الايجاد فظاهر
لانه بلا سبق استحقاق قطعا واما فضله فى الاعادة وازدياد
الاحسان فى الاخرة فهو مختص بالمؤمنين المتقين كما قال و
ازلفت الجنة للمتقين الى قوله ولدينا مزيد ثم اشار
الى استحقاقه الحمد فى البداية والنهاية فضل الحمد والحث
عليه بقوله ثم ان الله ولى الحمد هذه الجملة اعتراضية
لا محل لها من الاعراب وانما لم يذكر متعلق الحمد لقصد
التعميم او للاشارة الى انه تعالى يستحقه لذاته و ثم لمجرد
التفاوت فى الرتب فان حمده تعالى لنفسه افضل واكمل
من حمد الغير له افتتح الحمد لنفسه فى التنزيل او عند خلق
العالم كما قال الحمد لله فاطر السموات والارض او عند
خلق الانسان و نفخ الروح كما قال ثم انشأناه خلقا آخر
فتبارك الله احسن الخالقين لان الحمد هو الثناء الجميل ولا
يجب ان يكون ذلك بلفظ الحمد وختم امر الدنيا لعل المراد
بامر الدنيا ما يتعلق بها من سوء العاقبة وحسنها للقضاء بحسب
القضاء الالهى وجعل الاخرة بالحمد لنفسه المجل بالتحريك
او سكون الجيم مصدر يقال مجلت يده مجلا بفتح الجيم
فيهما ومجلت يده تمجل مجلا بكسر الجيم فى الاول وسكونها
فى الثانى وهو ان يجتمع بين الجلد واللحم ماء من كثرة
العمل و شدته و يحصل منه بثرة و يقال بالفارسية
آبله وضبطه بعضهم بفتح الميم و سكون الحاء المهملة
وهو الجدب وانقطاع المطر و يبس الارض من الكلاء و
المجادلة والكيد والمراد به هنا على جميع هذه المعانى هو

الشدة والمصيبة على سبيل الكناية يعنى ختم امر الدنيا به
وختم شدائد الاخرة واهوالها بالحمد لنفسه على القضاء
بالحق كما قال و قضى بينهم بالحق بادخال بعضهم الجنة و
بعضهم النار و قيل الحمد لله رب العالمين على القضاء بالحق
واعطاء كل قوم ما يستحقه من غير ظلم ولا جور والظاهر
من سياق هذا الحديث ان القائل هو الله تعالى و قيل هم المؤمنون و
الملائكة فان قلت ختم شدائد الاخرة بهذا القضاء و هذا القول
ظاهر واما ختم امر الدنيا بهما فما الوجه فيه قلت هما فى الحقيقة
مقارنان لختم امر الدنيا لانقطاع العمل ح و عند ذلك يتحقق
حال كل شخص ويعلم انه من اهل الجنة او من اهل النار و
لذلك قيل من مات قامت قيامته الحمد لله اللابس الكبرياء
بلا تجسيد والمرتدى بالجلال بلا تمثيل تشبيه الكبرياء والجلال
اعنى العظمة والرفعة باللباس والرداء فى الاحاطة والشمول
مكنية و تعلق اللبس والارتداء بهما تخييلية ولما كان المتبادر
من الكبير والجليل فى الاوهام ان يكون ذا جسد و مثال اشار
الى ان وصفه تعالى بهما من غير تجسيد بشخص جسدانى و
تمثيل بمثال جسمانى للتنبيه على ان المراد منهما هو العظمة و
الرفعة بحسب القدر والرتبة والمستوى على العرش بغير
زوال لما كان المتبادر من الاستواء فى افهام القاصرين هو الا
ستقرار اشار الى نفى ارادة ذلك بسلب لازمه الذى هو
الزوال من حال الى حال والانتقال من وضع الى وضع لان
كل مستقر على شئ شانه جواز اتصافه بذلك للتنبيه على
ان المراد به معنى آخر يجوز فى حقه تعالى وهو الاستعلاء
والاستيلاء والغلبة واطلاقه على هذا المعنى ايضا شايع فى
العرف واللغة والمتعالى على الخلق بالشرف والعلية والتنزه

عن صفاتهم ولما كان الوهم يتسارع الى ان ما استعلى على الشيء كان
فوقه اما بتباعد وتراخى مسافة بينهما كالفلك التاسع بالنسبة
الى الارض او بمماسته والتصاق بلا تراخى مسافة كالماء با
لنسبة اليها اشار الى دفع ذلك تأكيدا لرد الاحكام الوهمية
بقوله بلا تباعد منهم ولا ملامسة منه لهم لان علوه تعالى
ليس علوا مكانيا بل علوا معنويا كما ذكرناه والتباعد والتماس
انما يكونان في العلو المكاني فهنا قرينة لحمل التعالى على غير ما
يتناوله الوهم ليس له حد ينتهى اليه لان حد الشيء في
اللغة منتهاه كحد الدار ونحوها وفي العرف ما يشرح حقيقة
ذاته وما له من كمال صفاته وليس له تعالى شيء منهما اما
الاول فلانه من لواحق الامتداد وليس له سبحانه طبيعة
امتدادية واما الثاني فلانه مؤلف من كثرة معتبرة والحد
وهو سبحانه منزه عن الكثرة من جميع الوجوه وليس له مثل
فيعرف بمثله لتقدسه عن المماثل وفيه تنزيه له عن التشبيه
والتنظير ولعل السر في ايراد النفي هنا دون السابق هو الا
شتغابات المثل منفى عنه على الاطلاق دون الحد فان له حدا
بمعنى تمييزه عن غيره بوصفه بما يليق به وعدم وصفه بما
يليق بخلقه الا ان جواز اطلاق الحد على ذلك محل كلام
وذل من تجبر غيره وصغر من تكبر دونه غيره ودونه
حالان عن فاعل تجبر وتكبر والضمير فيهما عائد اليه سبحانه يعنى
كل من تجبر وتكبر ~~والضمير فيهما عائد اليه سبحانه يعنى كل من~~
تجبر وتكبر غير الله تعالى على خلقه بشيء ما مثل النسب والحسب
والجاه والمال وحسن الهيئة والجمال او لا بشيء فهو ذليل صغير
حقير عنده تعالى وعند الصالحين من عباده بل عند الفاسقين
ايضا في الدنيا والاخرة لان العظمة والكبرياء من اخص صفاته

تعالى

تعالى ومن نازعه في صفاته فهو بزعمه شريك له ولا شيء اذل
واصغر ممن يدعى انه شريك البارى وتواضعت الاشياء
لعظمته لان كل شيء من الموجودات وكل ذرة من الممكنات
متواضع لديه موضوع على بساط العجز والافتقار بين يديه
وما ذلك الا لملاحظة عظمته المطلقة التي عجزت العقول
عن الاحاطة بها ومن انكرها بقلبه ولسانه فقد تواضع سائر
جوارحه واركانه يتواضع بها عند نزول المصائب وظهور
الموت وقيام الساعة التي هي محل الندامة ولكن لا ينفعه ذلك
وانقادت لسلطانه وعزته لان كل شيء من المصنوعات وكل نوع
من المخلوقات منقاد لقضائه وقدره وحكمه وتقديره ومنساق
على نحو ايجاده وبقائه وافنائه وتدبيره فيجيء على نحو ما اراد
له من الذوات والصفات وما قدر له من المقادير والكيفيات
وما ذلك الا لملاحظة سلطانه وعزته وغلبته على جميع الا
شياء كما قال سبحانه ثم استوى الى السماء وهي دخان فقال لها و
للارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين فقضاهن سبع
سموات في يومين واوحى في كل سماء امرها وكلت عن ادراكه
طروف العيون الطروف الطموح بضم الاول والراء والثاني اخير
جمع طارف بمعنى طامح وفي الفائق طرفت عينه اى طمحت يعنى
حسرت عن ادراكه العيون الطامحة المرتفعة الى الشيء ليراه
كما هو وهنا احتمالان آخران الاول ان يكون الطروف جمع الطرف
بالتسكين وهو تحريك الجفن بالنظر كما في المهذب او هو العين
كما في الصحاح والاضافة ح بيانية وفيه بعد لان الطرف بمعنى
العين لا يثنى ولا يجمع لانه في الاصل مصدر كما صرح به في
الصحاح الثاني ان يكون الطروف جمع الطرف بالكسر والتسكين وهو
الكريم من الخيل ويراد هنا الكريم مطلقا والمراد بالعيون الكريمة

الصور الصحيحة الكاملة فادراكها التثليث يكون الطرف
مصدرا بمعنى النظر يقال طرفت عينه اذا نظرت وما ذكرناه
اولا هو الاحسن والاتقن وفي بعض النسخ طرد وق الصور
من الطرق باللقاف وهو الدق اي دق الصور ابواب مدركاتها
حتى تدخل فيها وقصرت دون بلوغ صفته او هام الخلايق
لما عرفت ان الوهم لا طريق له الى قدس الحق ويمكن ان يراد
بالاوهام ما يتناول العقل ايضا لعدم استغنائه في الادراك
عن الاستعانة بالوهم غالبا ولان العقل في باب معرفة
الحق مثل الوهم في ان ما ادركه لا يوجد في عالم القدس
الاول قبل كل شي ولا قبل له والاخر بعد كل شي ولا
بعد له قد مر شرح ذلك مفصلا الظاهر على كل شي بالقهر له
على الايجاد والافناء واجراء جميع ما اراد فكل شي مسخر
مغلوب له عند حكمه وارادته عاجز مقهور تحت قهره و
غلبته وليس ظهوره عليه بمعنى الركوب والتسنم الذي راه كما
مر والشاهد لجميع الاماكن بالعلم والاحاطة بلا انتقال اليها
لان الانتقال من خواص الاجسام المنزه قدسه عنها وهذا
قرينة لصرف شهوده لجميع الاماكن عن الحلول فيها الى ما ذكرناه
لاستحالة ذلك بدون الانتقال لا تلمسه لامسة ولا تحسه
حاسة لانه ليس من الكيفيات الملموسة والمحسوسة هو
الذي في السماء اله وفي الارض اله لاستحقاق العبادة و
الالهية بالنسبة الى اهل السما واهل الارض جميعا وقد مر
شرحه مفصلا وهو الحكيم العليم لاتقان افعاله واثاره
بحيث لا يجوز ان يقال لو فعل هذا لكان اتقن ولو لم يفعل
ذلك لكان احسن وتعلق علمه بجميع الاشيا بحيث لا يخفى عليه
شي في الارض ولا في السما ولا حسيس نملة في الصخرة الملسا

اتقن ما اراد من خلقه من الاشباح كلها من الاولى متعلقة
باراد ومن الثانية بيان لما والمراد بالاشباح الاشخاص
المتغايرة والصور المتباينة كصورة الانسان وصورة الفيل و
صورة البقة وصورة النملة وغيرها من الصور النوعية
والصور الشخصية والصور الجمادية والصور النباتية و
الصور الفلكية والصور العنصرية لا بمثال سبق اليه ان
اريد بالمثال الصورة العلمية والاطلاق عليها شايع كما سبق
بالباء الموحدة مبنيا للفاعل وضمير فاعله يعود اليه و
الضمير المجرور الى الله سبحانه اي خلق ما اراد لا بصورة
علمية زايدة سبقت اليه لان ذاته بذاته علم بجميع الموجودات
وان اريد به مثال الموجودات كما هو الظاهر كان سبق مبنيا
للمفعول والضمير المستتر له تعالى والضمير المجرور للمثال
والمقصود انه خلق ما اراد لا بمثال سبقه تعالى غيره
الى ايجاد ذلك المثال او مبنيا للفاعل ومرجع الضمير بحاله يعني
خلق بلا مثال سبق الله تعالى غيره الى ذلك المثال في ايجاد
مثله بناء على ان المثال قديم لا موجد له او على ان السبق اضافي
ويحتمل ان يكون الى بمعنى على واطلاق حرف الجر بعضها على
بعض شايع ويحتمل ايضا ان يكون سيق بالياء المثناة من تحت
وحكم الضمير فيهما عكس ما مر والمقصود في هذه الصور انه
خلق ما اراد بلا مثال سابق لاستحالة افتقاره ونقصانه في
العلم والقدرة والفعل وامتناع وجود خالق غيره ولا لغوب
دخل عليه في خلق ما خلق لديه اي عند الخلق والايجاد
او عنده تعالى بلا مثال وهو على الاول متعلق بدخل وعلى
الثاني بخلق واللغوب التعب وفيه تنزيه له تعالى عن الا
حوال البشرية والعوارض البدنية واللواحق الحيوانية

من الضعف والاعياء والتعب وكلول الاعضاء عند كثرة الا
شتغال ابتدأ ما اراد ابتداءه وانشاء ما اراد انشاءه على ما
اراد من الثقلين الجن والانس تاكيد لما مر ومبالغة في انه
البديع المخترع للموجودات وموجدها وهي ما لها من المقادير
والاشكال والنهايات والآجال والكمالات على وفق ارادته
الكاملة وحكمته البالغة ليس له معين ناصر ولا دافع زاجر
يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة سبحان الله وتعالى عما
يشركون والفرق بين الابتداء والانشاء خفي ذكرناه سابقا
ليعرفوا بذلك ربوبيته لان ما فيهم من التقديرات
والتدبيرات ودقايق الصنع كاف لهم في معرفته ومعرفة
ربوبيته ويمكن فيهم طاعته بايجاد القوة والقدرة عليها و
يمكن اما من التمكين او من التمكن بحذف احد التائين وطاعته
على الاول مفعول والفاعل هو الله تعالى وعلى الثاني فاعل
نحمده بجميع محامده كلها على جميع نعمائه كلها المحامد جمع الحمد
وهي ما يحمد به من صفات الكمال ونعوت الجلال وفيه
تعميم لحمده على وجه الاجمال من جهة المحمود به ومن جهة
المحمود عليه وذلك يتصور على وجهين الاول ان يكون
بازاء فرد من الثاني فرد من الاول وثانيهما ان يكون بازاء
كل فرد من الثاني جميع الافراد من الاول ولا ريب فان
حمده تعالى باحد هذين الوجهين على سبيل التفصيل متعذر
لنا وانما المقدور لنا هو حمده كذلك على سبيل الاجمال ثم
انه يحتمل ان من حمده كذلك كان له ثواب من حمده على سبيل
التفصيل وبه يشعر ظاهر كلام بعض العامة وقال بعضهم
انه يثاب باكثر من ثواب من حمده على بعض نعمائه ولا يبعد
ان يكون له ثواب بكل فرد فرد الى آخر الافراد ولكن ثوابه

دون

والا لم يكن للتفصيل ص

دون ثواب من اتى به على التفصيل فائدة ونسترشد به لمراشد
امورنا اي لمقاصد الطرق التي توصلنا الى الامور المطلوبة
عنا من المعارف والاحكام والاخلاق ونعوذ به من سيئات
اعمالنا ونستغفره للذنوب التي سبقت منا في هذه الفقرات
الثلث اشارة الى ما يجب على السالك مراعاته ليتم سلوكه
وسيره الى الله تعالى فانه يجب عليه اولا ان يعلم الطريق
الموصل له الى المطلوب وثانيا ان يجتنب ما يخرجه عن هذا
الطريق ويدخله في طريق الضلال وهو الاعمال السيئة
وثالثا ان يدفع عنه الاغلال المانعة من السير وهي
الذنوب السابقة ولما كان تحصيل هذه الامور لا يمكن
بدون الهداية من الله والاستعانة به طلب الهداية منه
اولا وعاذ من شرور النفس وسيئات الاعمال التي من
مقتضياتها ثانيا وطلب غفران الذنوب ورفع الاغلال
ثالثا والله ولي التوفيق ونشهد ان لا اله الا الله وان
محمدا عبده ورسوله بعثه بالحق اي ارسله بدين الحق
الذي لا يعتريه الباطل نبيا دالا عليه اي على الله او على
الحق الذي هو دينه وهاديا اليه فهدانا به اي فهدانا الله
بمحمد صلى الله عليه وآله او هدانا محمد بدين الحق من الضلالة
والوجهان ياتيان في قوله واستنقذنا به من الجهالة قد مر انه بعث
في زمان شاع فيه الضلالة والجهالة ولم يكن فيه اماما عدلا يهتدى
به ولا قانونا حقا يقتدى به من يطع الله ورسوله فقد فاز
فوزا عظيما اي ظفر بالخير ظفرا عظيما لا يبلغ عقل البشر الى
كنه حقيقته وكمال وصفه ونال ثوابا جزيلا لكون سيرته القصد
وطريقته الرشد وقوله الفصل وامره العدل وفعله الحق
ونيته الصدق وكل من كان كذلك فله الاجر الجميل والثواب

الجزيل ومن يعص الله ورسوله وضع الظاهر موضع
الضمير اذ الظاهر المقام ومن يعصهما للدلالة على تعظيم الله
سبحانه اذ الضمير يوهم التسوية ولعل هذه علة الذم فيما رواه
مسلم عن عدي بن حاتم ان رجلا خطب عند النبي صلى الله عليه
وسلم فقال من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصهما
فقد غوى فقال رسول الله صلى الله عليه واله بئس الخطيب
انت قل ومن يعص الله ورسوله فقد غوى فقد خسر
خسرانا مبينا واستحق عذابا اليما انما قال استحق عذابا ولم
يقل نال عذابا كما قال نال ثوابا للطيفة لا يخفى على ذوي البصائر
وينبغي ان يعلم ان فائدة القضية الاولى اعني قوله ومن يطع الله
الجذب الى اتباع دين الحق وسلوك الصراط المستقيم وفائدة
القضية الثانية اعني قوله ومن يعص الله التنبيه على النظر
في عواقب الامور اذ لا عذر لمن يطيل فيها لا سيما بعد
وضوح الحق فاعلموا البخع بالباء الموحدة ثم الخاء المعجمة المبالغة
في الشيء والاقرار به والخضوع له قال في الفائق في تفسير
قوله صلى الله عليه واله اتاكم اهل اليمن ارق قلوبا والين
افئدة وابخع طاعة اي ابلغ طاعة من بخع الذبيحة اذا بالغ
في ذبحها وهو ان يقطع عظم رقبتها ويبلغ بالذبح النخاع و
النخاع بالباء العرق الذي في الصلب هذا اصله ثم كثر حتى استعمل
في كل مبالغة فقيل بخعت له نصحي وجهدي وطاعتي وقال ابن
الاثير في النهاية في الحديث اتاكم اهل اليمن ارق قلوبا وابخع
طاعة اي ابلغ وانصح في الطاعة من غيرهم كانهم بالغوا في بخع
انفسهم اي قهرها واذلالها وقال الجوهري بخع نفسه بخعا
اي قتلها غما ومنه قوله تعالى فلعلك باخع نفسك على آثارهم
وبخع بالحق بخوعا اقر به وخضع له وكذلك بخع بالكسر بخوعا

وبخاعة

وبخاعة بما يحق عليكم اي بما يثبت عليكم ثبوتا لازما او غير لازم
كالعقائد العقلية والاحكام الشرعية والاداب الخلقية
من السمع والطاعة اي من سمعكم قول الله وقول الرسول
وقول اولي الامر وطاعتكم لهذه الاقوال والاذعان به والا
تباع له واخلاص النصيحة اي تصفيتها من الغش وهي اسم
من النصح وهو الخلوص وكل شيء خلص فقد نصح وهذه
من الكلمات الجامعة اذ يندرج فيها النصيحة لله والنصيحة
لكتابه والنصيحة لرسوله والنصيحة للائمة عليهم السلام و
النصيحة لعامة المسلمين والاولى عبارة عن صحة الاعتقاد
بوحدانيته واخلاص النية في عبادته والثانية عبارة عن
التصديق بالكتاب والعمل بما فيه والثالثة عبارة عن التصديق
برسالة الرسول والانقياد له بما امر به وما نهى عنه و
الرابعة عبارة عن الطاعة للائمة في كل ما يقررونه في الشرع
وكل ما ينكرون فيه وعدم تجويز رد قولهم ومخالفتهم بوجه
والخامسة عبارة عن ارشاد المسلمين الى مصالحهم الدنيوية
والاخروية وحسن المؤازرة اي حمل بعضكم ثقل بعض بلا
من ولا ضجر والوزر الثقل والوزير الموازر كالوكيل
المواكل لانه يحمل عن الامير ثقله واعينوا على انفسكم تقربا
لها الى كمالاتها وتبعيدا لها عن مشتهياتها بلزوم الطريقة
المستقيمة وهي الطريقة النبوية والقوانين الشرعية التي
يجب التمسك بها استعدادا للنفس لقبول الالطاف الالهية
والاسرار الربانية والاجتناب عما يدعو اليه النفس الامارة
من الشهوات الدنيوية والزهرات الدنية الفانية فانه اذا
حصل هذا الاستعداد امكن الترقي الى اقصى ما هو المطلوب
من الحقيقة الانسانية وهجر الامور المكروهة وهي التي

نهى عنها الشارع نهى تحريم او نهى تنزيه فان الاجتناب
عن الامور التنزيهية ايضا معد للنفس فى تحصيل كمالاتها
وتعاطوا الحق بينكم اى تناولوه بان ياخذه بعضكم من بعض
ليظهر ولا يضيع وفيه ترغيب لكل احد فى اعلان الحق
وعدم الاستنكاف عن اخذه ممن هو دونه فى الفضل
والكمال وتعاونوا به اى بالحق او بالتعاطى دونى اى
حال كونكم التعاون متجاوزا عنى لانه عليه السلم عيبة علمه تعالى
ومعدن اسراره لا يحتاج الى التعاون باحد من الامة
فى معرفة الحق او حال كون الحق عندى وفيه ح تحريض
لهم على اخذ الحق منه عليه السلم كما يقال للاغنياء بالشى دونك
وخذوا على يد الظالم السفيه اى خذوا الفقير الملهوف
والمستغيث المظلوم على يد السفيه الظالم لنفسه ولغيره
والسفيه هو الذى يحركه الهوى النفسانية الى مشتهياتها
وتميله القوى الشهوانية الى مقتضياتها وفى لفظة على
اشعار بلزوم الاخذ وان بلغ حد الضرب والجدال وغير
ذلك من انواع التهتك والتشدد ومروا بالمعروف وانهوا
عن المنكر باللسان واليد وان لم يمكن ذلك فبالقلب بالتباغض
والتباين وهذا اضعف المراتب والمعروف قيل هو اسم
جامع لكل ما عرف من طاعة الله تعالى والتقرب اليه والاحسان
الى الناس وكل ما ندب اليه الشرع والمنكر بخلافه ولكن
الامر بالمندوب والنهى عن المكروه مستحبان غالبا واعرفوا
لذوى الفضل فضلهم امر بتقديم ذوى الفضل وتوقيرهم
والرجوع اليهم فى الاعمال والعقايد لان نظام الدين والدنيا
ونظام الحقيقة الانسانية وكمالها انما يحصل بالفضل و
العلم وتفاوت اقدار الرجال انما هو بحسب تفاوت

مراتبهم

مراتبهم فى الفضل والكمال عصمنا الله واياكم عن سبيل البا
والفساد بالهدى الى سبيل الحق والرشاد هذا دعاء شامل
لمن تبعه من العباد الى يوم المعاد واياكم على التقوى اى اصبروا ونبتنا
على التقوى فحذف الفعل وفصل الضمير والتقوى و
هى الاتيان بالطاعات والاجتناب عن المنهيات تابعة للخوف الحاصل
من مشاهدة ايات الوعيد وما صرحت به الدنيا من انصرام
لذاتها وانقطاع شهواتها وما كشفت عنه عبرها من العقوبات
النازلة على من خالف فيها ربه واوقف عليها فهمه وصرف فيها
قصده فان من حبس قلبه على تلك المشاهدة افاض الله
تعالى عليه صورة خشيته وهى مستلزمة للتقوى ومن
ثم قيل المتقى هو الذى يجعل بينه وبين عذاب الله وعقوباته
العاجلة والاجلة وقاية من الطاعات وترك المنهيات واستغفر
الله لى ولكم ختم بالاستغفار للتنبيه على انه الاصل الاعظم
للسالك فى رفع الموانع وقطع العلايق المانعة من السلوك
على وجه الكمال لان السالك وان اجتهد فى التشديد بالغ
فى التقوى فهو بعد فى مقام التقصير والتقصير مانع عظيم
والرافع له هو الاستغفار وايضا للسالك مقامات كثيرة
بعضها فوق بعض الى ان يبلغ اعلاها وهو مقام الفناء
فى الله ولا ريب فى ان كل مقام سابق نقص بالنسبة الى
المقام اللاحق وكل مقام لاحق كمال بالنسبة الى المقام السابق
ومن هنا يظهر سر قولهم حسنات الابرار سيئات المقربين
فلا ريب فى ان السالك ما دام سالكا ولم ينته سلوكه الى
ارفع المقامات او انتهى اليه ورجع الى ما دونه لاعانة
ساير السالكين فهو فى مقام نقص والنقص تقصير والتقصير
يوجب الاستغفار ومن ههنا ظهر وجه استغفار المعصوم

لنفسه والله ولي التوفيق باب النوادر
محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن علي بن النعمان عن
سيف بن عميرة عمن ذكره عن الحرث بن المغيرة النصري قال
سئل ابو عبد الله عليه السلام عن قول الله تعالى كل شيء هالك
الا وجهه فقال ما يقولون فيه الغرض من هذا السؤال تخطئتهم
وتنزيهه تعالى عما يقولون وتطهير قلب المخاطب عن ذلك
ليستعد لقبول الحق لان التخلية مقدم على التحلية قلت
يقولون يهلك كل شيء الا وجه الله ارادوا به الوجه المعروف
فلذلك نزّهه عليه السلام عن ذلك فقال سبحان الله لقد قالوا
قولا عظيما حيث شبهوه بخلقه وجعلوه ذا وجه معروف
انما عنى بذلك وجه الله الذي يؤتى منه اي يؤتى الله
من ذلك الوجه وهو الرسول واوصياؤه عليهم السلام
لانهم طرق الهية وانوار ربوبية بهم يتنور اذهان الخلائق
لقبول فيض الحق ويستعد قلوبهم لسلوك سبيله وقد
روى عن ابي الحسن الرضا عليه السلام انه قال من وصف
الله تعالى بوجه كالوجوه فقد كفر ولكن وجه الله تعالى
انبياؤه ورسله وحججه صلوات الله عليهم وهم الذين بهم
يتوجه الى الله عز وجل والى دينه ومعرفته وقال الله تعالى
كل من عليها فان ويبقى وجه ربك وقال عز وجل كل شيء
هالك الا وجهه واطلاق الوجه على هذا المعنى شايع
قال في المغرب فثم وجه الله اي جهته التي امر بها ورضيها
وينبغي ان يعلم ان الحصر المستفاد من انما انما هو بالنظر الى
ما قالوه او بالنظر الى ان كون المراد بالوجه ما ذكره عليه السلام
هو المقصود الاصلي من هذه الاية وتنزيلها فلا ينافيه
ان يكون للوجه تاويل آخر وهو ذاته تعالى كما ذكره

بعض

بعض المفسرين ومعناه ان كل شيء في مرتبة ذاته هالك
الا ذاته الحقة بذاته وقد اوضحنا ذلك سابقا عدة من
اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن احمد بن محمد بن ابي
نصر عن صفوان الجمال عن ابي عبد الله عليه السلام في قول الله
تعالى كل شيء هالك الا وجهه قال من اتى الله بما امر به من
طاعة محمد صلى الله عليه وآله فهو الوجه لا يهلك هذا القول
الذي صح
تفسير للوجه وضمير هو يعود الى الموصول والمعنى ان
كل شيء هالك في الدنيا والاخرة الا من اطاع الله ومحمدا
صلى الله عليه وآله ولا ريب في ان الائمة الطاهرين افضل
واشرف من اطاعه فهم المقصودون بهذا الوجه اولا
وبالذات ثم يندرج فيه كل من تبعهم الى يوم القيمة الحمد
لله رب العالمين وكذلك قال من يطع الرسول فقد اطاع
الله في بعض النسخ ولذلك باللام ويمكن ان يكون هذا
الكلام استدلالا على المطلوب تقريره من اطاع الرسول
فقد اطاع الله ومن اطاع الله فهو وجه الله الذي يؤتى
منه ينتج من اطاع الرسول فهو وجه الله محمد بن يحيى
عن احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن سنان عن ابي سلام
النخاس عن بعض اصحابنا عن ابي جعفر عليه السلام قال نحن
المثاني التي اعطاها الله نبينا محمدا صلى الله عليه وآله
المثاني جمع مثنى او مثناة من التثنية بمعنى التكرار وانما
سموا مثاني لاقترانهم بالقرآن وفي كتاب التوحيد نحن
المثاني الذي قرننا النبي صلى الله عليه وآله الى القرآن واوصى
بالتمسك بالقرآن وبنا واخبر امته بانهما لا يفترقان حتى
يردا عليه الحوض انتهى ويبعد ان يراد بالمثاني القرآن و
يكون حملها على نحن باعتبار انهم عليهم السلام مظاهر القرآن و

لسنته م

والمقصود باعتبار ان القلد صار مثاني باقترانه عليهم لانه
كل ذلك خلاف المتبادر من الجمل و نحن وجه الله اذ بهم
يتوجه الخلايق الى المعارف الالهية والملة الشرعية و
الكمالات النفسانية نتقلب في الارض بين اظهركم بفتح
الهمزة وضم الهاء جمع الظهر اى نتقلب بينكم لشيوع استعمال
هذا اللفظ في هذا المعنى اعني الاقامة بين قوم مطلقا او
نتقلب بينكم في ايام معدودة لما نقل عن بعض اهل اللغة
ان قولهم لقيته بين الظهرانين معناه في اليومين او في
الايام او نتقلب بين ظهوركم وخلفكم لا بين قدامكم فيكون
كناية عن عدم اعراض الخلق عنهم و شكاية عن عدم
التفاتهم اليهم وجعلهم وراء ظهورهم و نحن عين الله
في خلقه فلان عين من عيون الله اى خاصة من خواصه
وولي من اوليائه كما صرح به في النهاية فالمعنى نحن خواصه
واولياؤه وحفظة دينه فيما بين خلقه لئلا يكون لهم على الله
حجة ويده اى نعمته المبسوطة بالرحمة على عباده في الدنيا
والاخرة الا من اطاع محمدا صلى الله عليه واله وسلم
في ان الائمة الطاهرين افضل واشرف من الطاعة فهم
المقصودون بهذا الوجه اولا وبالذات ثم يندرج فيه
كل من تبعهم الى يوم القيمة الحمد لله رب العالمين و
كذلك قال من يطع الرسول فقد اطاع الله في بعض
النسخ وكذلك باللام ويمكن ان يكون هذا الكلام استشهادا
على المطلوب تقريره من اطاع الرسول فقد اطاع الله
ومن اطاع الله فهو وجه الله الذي يؤتى منه ينتج من
اطاع الرسول فهو وجه الله محمد بن يحيى عن احمد بن
محمد بن عيسى عن محمد بن سنان قال ليس يحاد عن النعمة

من باب

من باب اطلاق اسم السبب على المسبب لتقدسه تعالى
عن الجارحة وكون اليد مبدأ للنعمة ظاهر والبسط يعني
النشر وان كان حقيقة في الاجسام الا انه من الاستعارات
الشايعة التي قاربت الحقيقة عرفنا من عرفنا وجهلنا
من جهلنا اى عرفنا في الدنيا والاخرة من عرفنا واعتقد
بحقية ولايتنا وامامتنا وانكرنا من انكرنا ولم يعتقد بها
واليه اشار امير المؤمنين عليه السلام بقوله الائمة قوام الله
على خلقه وعرفاؤه على عباده لا يدخل الجنة الا من عرفهم
وعرفوه ولا يدخل النار الا من انكرهم وانكروه وامامة
المتقين يحتمل رفع الامامة وهو مصدر امت
القوم امامة على الابتداء بحذف الخبر اى ولنا امامة
المتقين ويحتمل نصبها للعطف على ضمير المتكلم في جهلنا و
الاضافة بتقدير اللام اى جهلنا من جهل امامة المتقين
التي جعلها الله تعالى حقا لهم وفي كتاب التوحيد فامامه
اليقين الامام بالفتح نقيض الخلف والضمير عايد الى من
والفاء للتعقيب وفي الاتيان بالفاء دون ثم اشعار بقرب
ذلك والمراد باليقين اما الموت واما العلم القطعي الذي
يحصل لهم في النشأة الاخرة وعند الموت بحقية امامة الائمة
عليهم السلام وفيه تهديد ووعيد لهم واخبار بما يحصل لهم في
ذلك الوقت من الحسرة والندامة الحسين بن محمد الاشعري
ومحمد بن يحيى جميعا عن احمد بن اسحق عن سعدان بن مسلم
عن معوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام في قول الله ولله
الاسماء الحسنى فادعوه بها قال والله نحن الاسماء الحسنى
التي لا يقبل الله من العباد عملا الا بمعرفتنا يحتمل ان يراد
بالاسماء الحسنى اسماؤهم عليهم السلام وانما نسبها الله تعالى اليه

لانه سماهم بها قبل خلقهم كما دل عليه بعض الروايات ويحتمل
ان يراد بها ذواتهم لان الاسم في اللغة العلامة وذواتهم
المقدسة علامات ظاهرة لوجود ذاته وصفاته وصفاتهم
النورية بينات واضحة لتمام افعاله وكمالاته واتصافهم
بالحسنى مع ان غيرهم من الموجودات ايضا علامات وبينات
لما وجد فيهم من الفضل والكمال ولمع منهم من الشرف
والجلال ما لا يقدر على وصفه لسان العقول ولا يبلغ الى
كنهه انظار الفحول فهم مظاهر الحق واسماؤه الحسنى و
اياته الكبرى فلذلك امر سبحانه عباده ان يدعوهم و يعبدوه بالتوسل
بهم والتمسك بذيلهم ليهتدوا بارشادهم عن تيه الضلالة
والعمى ويسلكوا بهدايتهم سبيل الحق والرشاد محمد بن
ابي عبد الله عن محمد بن اسمعيل عن الحسين بن الحسن
عن بكر بن صالح عن الحسن بن سعيد عن الهيثم بن عبد الله
عن مروان بن صباح قال قال ابو عبد الله عليه السلم ان الله
خلقنا فاحسن خلقنا بفتح الخاء او ضمها والاول انسب لفظا
والثاني احسن معنى وصورنا فاحسن صورنا اي صورنا
الظاهرة والباطنة التي هي الاصل في الحقيقة والمراد باحسانها
خلقها وتصويرها على وجه الكمال من الاحكام والاتقان
والتزيين بالكمالات الصورية والمعنوية والتحلية بالاخلاق
النفسانية وجعلنا عينه في عباده اي ربيئة
فيما بين عباده فيرى هم في حركاتهم وسكناتهم واعمالهم
ثم يشهد لهم وعليهم يوم القيمة ولسانه الناطق في خلقه
لانهم ينطقون بمراد الله تعالى من اسراره واحكامه و
شرايعه ومحكمه ومتشابهه ومجمله ومأوله وغير ذلك
مما له مدخل في نظام الخلق وكمالهم في الدارين ولفظ

اللسان

اللسان استعارة ويده المبسوطة على عباده بالرافة والرحمة
قد مر تفسيره وسنح لي الان وجه آخر وهو ان هذا الكلام
على سبيل الاستعارة التمثيلية بتشبيه رأفتهم ورحمتهم بعباد
الله الايتام كما دل عليه بعض الروايات وهم عليهم السلم ارحم
بهم من الاب الرحيم ووجهه الذي يؤتى منه لانهم واقفون
على سواء سبيل الحق ومنازل الاقدام فوجب على السالك اقتفاء
آثارهم والرجوع الى اشعة انوارهم لينتهي سيره الى الله وبابه
الذي يدل عليه المراد بالباب باب علمه الذي يدل سبحانه
على ذلك الباب بفعله وانوا البيوت من ابوابها او يدل
ذلك الباب عليه سبحانه فان العلم هو الدليل على الله وعلى الخشية
منه والانقياد له كما قال سبحانه انما يخشى الله من عباده العلماء
وفيه اشارة الى قوله صلى الله عليه وآله انا مدينة العلم وعلي
بابها او المراد باب جنته ولفظ الباب على التقديرين مستعار
ووجه المشابهة ان من اراد ان يكتسب علما ويدخل الجنة وجب
ان يأتيهم اولا كان من اراد ان يدخل بيتا وجب ان يأتي بابها
اولا وخزانه في سمائه وارضه اي جعلنا فيما بين اهل سمائه
واهل ارضه خزان علمه واسرار غيبه المشار اليها بقوله
عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول
او خزان جنته على معنى انهم قسيم جنة يوم القيمة بدونا لا يتيسر دخل الجنة
والا فلا او خزان امره على الاطلاق ولفظ الخزان على التقادير
استعارة ووجه المشابهة تصرفهم بمنع العلم واعطائه او بمنع
الجنة واعطائها او بمنع نزول المنافع من السماء وخروج الكائنات
من الارض والاذن بها مثلا كما ان شان الخازن للشيء كذلك
بنا اثمرت الاشجار اي بوجودنا وبركتنا او بامرنا صارت
الاشجار مثمرة اما الاول فلان وجودهم سبب لبقاء نظام

بوجهة الرجاء با
لايتام واراد
ابيهم علي ع
فان عباد الله
في هذه الدار
بمنزلة صح

العالم فلو لم يكن وجودهم لم يكن عالم ولا نظام ولا اشجار ولا
اثمار واما الثاني فلانهم المدبرون في هذا العالم باذن ربهم
واينعت الثمار وجرت الانهار ينع الثمر بتقديم اليا على النون
واينع اذا ادرك ونضج واليينيع واليانع مثل النضيج والناضج
لفظا ومعنى وبنا ينزل غيث السماء ونبت عشب الارض
في بعض النسخ ينبت على صيغة المضارع والعشب بضم
العين وسكون الشين المعجمة الكلاء الرطب ولا يقال له حشيش
حتى يهيج وبعبادتنا عبد الله اصل العبادة الخضوع والذل
والطاعة والانقياد ولا ريب في ان العبادة لهم هي العبادة لله
تعالى ولذلك قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله
واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وقال من اطاع الرسول
فقد اطاع الله فطاعتهم طاعة الله تعالى وطاعته طاعتهم
فمن لم يطعهم وظن انه اطاع الله فهو من الاخسرين اعمالا
الذين ضل سعيهم في الحيوة الدنيا وهم يحسبون انهم يحسنون
صنعا ولولا نحن ما عبد الله اصلا لان وجودهم سبب لوجود
عالم الامر وعالم الخلق اعني عالم الروحانيات وعالم الجسمانيات
فلو لم يكن وجودهم لم يكن وجود في عالم الامكان فلم يكن عابد
لله اصلا او المراد ما عبد الله في هذه الامة لان العبادة
لا يمكن الا باتباع الشريعة والالتزام لاحكامها ولا يمكن
ذلك الا بمعرفتها ومعرفة كيفية العمل بها ولا يمكن ذلك الا
ببيان صاحب الشريعة والقايم بها وارشاده وتعليمه ولا
يمكن ذلك الا بمعرفة الامام وحقية امامته والتصديق بحجيته
ليقتدى به لان علمهم بالشرايع على افضل المراتب واكملها
محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن محمد بن اسمعيل بن بزيع
عن عمه حمزة بن بزيع عن ابي عبد الله عليه السلم في قوله تعالى

فلما

فلما آسفونا اي اغضبونا واحزنونا حزنا شديدا يقال اسف
عليه اسفا اي غضب وآسفه اي اغضبه والاسف اشد
الحزن انتقمنا منهم باهلاكهم واستيصالهم فقال ان الله لا يأسف
كاسفنا لان الاسف من تغير المزاج وتولد القوة الغضبية
وانفعال النفس عند المكاره الواردة عليها وكل ذلك على
الله محال ولكنه خلق اولياء لنفسه يحبهم ويحبونه ويذكرونه
في جميع الحالات ولا يغفلون عنه في وقت من الاوقات
يأسفون ويرضون اي يغضبون على من خالف حبيبهم و
يحزنون به اشد الحزن ويرضون عن الطاعة وتتبع مرضاته
وهم مخلوقون مربوبون خلقهم الله على احسن الصور والهيات
ورباهم الى ما قدر لهم من الحالات والكمالات فجعل رضاهم
رضا نفسه وسخطهم سخط نفسه لكمال القرب والاتصال
بينه وبينهم حتى يظن الجهلة والغلاة انهم هو وليس كذلك
لوجوب المغايرة بين الخالق والمخلوق والرب والمربوب لانه
جعلهم الدعاة اليه والادلاء عليه يدعون عباد الله بمنخوضهم
في بحار الفتن والافات وتوغلهم فيما اكتسبوه من الاثام و
السيئات الى الاقرار بوجوده ووحدانيته في الالهية و
تفرده في الربوبية وتوحده باستحقاق الطاعة والعبادة و
يدلونهم على ذلك بالحجج البالغة والدلائل القاطعة والبراهين
الواضحة فلذلك صاروا كذلك اي فلذلك المذكور من كونهم
اولياء الله والدعاة اليه والادلاء عليه صاروا بحيث يكون رضاهم
رضاه وسخطهم سخطه حتى نسب سبحانه اسفهم بقوله فلما
آسفونا الى ذاته المقدسة من الاتصاف به وليس ان ذلك اي
ليس المقصود ان الاسف يصل الى الله تعالى كما يصل الى خلقه
لان ذلك محال كما ستعرفه ولكن هذا اي نسبة اسف الاولياء

الى نفسه فى هذه الآية معنى ما قال من ذلك اى نظير ما قال
من ذلك القبيل وقد قال من اهان لى وليا اى من استحقر وليا
لى واستخف به واذله فقد بارزنى بالمحاربة ودعانى اليها
مبارزة الرجل ظهوره من الصف طلبا للمقاتل فقد نسب
سبحانه المحاربة التى من شانها ان تكون وصفا للولى لتعلق الا
هانة به الى نفسه المقدسة تعظيما لوليه وتقريبا له حتى كان
محاربته محاربة ذاته القدوسية وقال من يطع الرسول
فقد اطاع الله وقال ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله يد الله
فوق ايديهم جعل الله سبحانه اطاعة الرسول وبيعته ويده
اطاعة الله وبيعته ويده وكل هذا وشبهه على ما ذكرت لك
من انه تعالى جعل ما للاولياء وعليهم لذاته المقدسة وعليها
وهذا شايع بين المحب والمحبوب اذا كانت المحبة فى غاية الكمال
وهكذا الرضا والغضب وغيرهما من الاشياء مما يشاكل ذلك
فى كونه وصفا له تعالى مجازا باعتبار انه وصف لوليه حقيقة
ولما اشار الى ان نسبة الاسف اليه تعالى مثل نسبة الطاعة
ونظايرها فى الآيات المذكورة اليه وبذلك لا يثبت امتناع
اتصافه بالاسف اشار الى البرهان عليه تحقيقا لقوله و
ليس ان ذلك يصل الى الله تعالى كما يصل الى خلقه بقوله ولو
كان يصل الى الله الاسف والضجر الضجر محركة القلق
من الغم وهو الذى خلقهما واشباههما الواو الاولى للحال
والثانية للعطف على الاسف او على مفعول خلقهما والمراد
باشباههما نظايرها التى نسبت اليه سبحانه لجاز لقايل هذا
اى هذا القول ونحوه ان الاسف والضجر يصل الى الله تعالى
ان يقول ان الخالق للاشياء الواجب لذاته يبيد اى يهلك
وينقطع وجوده يوما ما وفى وقت من الاوقات لانه

اذا دخله الغضب والضجر دخله التغير لان الغضب هو
ثوران القوة والتغير على الغير لقصد الانتقام والتشفى
والضجر اضطراب النفس وتغيرها خوفا من فوات المقصود
او لحوق الضرر واذا دخل عليه التغير لم يؤمن عليه الابادة
اى اهلاك التغير اياه لان التغير المفرط كثيرا ما يهلك
صاحبه دفعة وقد يورث امراضا اخرى مهلكة ولو بعد حين
وفناء الواجب بالذات وابادته ممتنع ثم لم يعرف المكون من
المكون ولا القادر من المقدور ولا الخالق من المخلوق
لوقوع التشابه بينهما باعتبار اتصاف كل منهما بصفات الآخر
ولاشتراكهما فى معنى الامكان والحدوث لان كل متغير ممكن
حادث والظاهر ان هذا دليل آخر على المطلوب تعالى الله عن
ذلك هذا القول المستلزم لتجويز الفناء على الخالق وعدم الفرق
بينه وبين المخلوق علوا كبيرا فى وصف العلو بالكبير اشعار
بانه لا يبلغ احد الى كنه علوه تعالى بل هو الخالق للاشياء
كلها فى سلسلة نظام الوجود لا لحاجة الى شئ منها لانه
الغنى المطلق ولان الاحتياج نقص والنقص من لواحق الامكان
فاذا كان لا لحاجة استحال الحد والكيف فيه يعنى استحال
تحديده وتعيينه بانه شئ فيه صفات معلومة وكيفيات
مخلوقة مثل الغضب والضجر وامثال ذلك والا لزم احتياجه
فى تمام كماله الى تلك الصفات والكيفيات هف فافهم انشاء
الله تعالى ما اشرنا اليه واوضحنا لك والله ولى التوفيق
عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد عن ابن ابى نصر عن محمد بن حمران
عن اسود بن سعيد قال كنت عند ابى جعفر عليه السلام فانشا
يقول ابتداء منه من غير ان اساله نحن حجة الله اى ادلته
وعلامته التى بها يهتدون اليه سبحانه اذ بنا يعرفون وعن

ووعيده وصراطه وغاية وجودهم وبنا يحتج الله تعالى عليهم
يوم القيمة لئلا يقولوا انا كنا عن هذا غافلين ونحن باب الله
اى باب علمه وتوحيده واحكامه واسراره وجميع ما جاء به الرسول
صلى الله عليه واله وذلك ظاهر اذ كل احد لم يسمع ذلك منه
صلى الله عليه واله ولا يجوز له التكلم فيه برايه على قدر عقله
فوجب ان يعلمه ممن يقوم مقامه بامره وامر به وهم الائمة
عليهم السلم فهم اذن باب هذه المعارف ولا يدخل احد بيت المعرفة
الا بهذا الباب ونحن لسان الله هذا واضح لانهم يفصحون اوامره
ونواهيه ويظهرون مراده منها وينطقون بالمصالح العالية
والحكم البالغة ونحن وجه الله اذ بهم يتوجه الخلايق الى مقاصدهم
ومراشدهم التى تنجيهم من الظلمات البشرية وتوصلهم الى
مقام القرب منه تعالى ونحن عين الله فى خلقه لانهم الناظرون
الى المصالح الكلية والجزئية والمعاهدون لاذهان الخلق فيما
يصلح لها من العقايد الدينية والمرشدون لنفوسهم الى
الاخلاق والقوانين الشرعية ونحن ولاة امر الله فى عباده
لان ولاية امور المسلمين وامارة المؤمنين وخلافة الرسول
الامين ثابتة لهم لخصايص موجودة فيهم وهى الحكمة والعفة
والشجاعة والعدالة فهم الناصرون لله والقايمون باوامره
والذابون عن دينه محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن احمد بن
محمد بن ابى نصر عن حسان الجمال قال حدثنى هاشم بن ابى عمار
الجنبى ضبطه بعض الاصحاب بفتح الجيم وسكون النون قبل
البا الموحدة والجنب حى من اليمن ينسب اليه حصين بن جندب
الجنبى وهاشم بن ابى عمار هذا من اصحاب امير المؤمنين وابو عمار الجنبى صح
عليه السلم وهو غير هاشم بن عتبة بن ابى وقاص المرقال
وضبطه بعضهم بكسر الجيم وسكون الياء المثناة من

تحت

تحت قبل البا الموحدة منسوب الى جيب وهو حصن قريب
من القدس قال سمعت امير المؤمنين عليه السلم يقول انا
عين الله وانا يد الله اى قدرته او نعمته وانا جنب الله
الجنب فى اللغة الامير وهو عليه السلم امير من عند الله تعالى على
خلقه والخلق مامورون باتباعه فى جميع الامور لانه سبب
لمن اهتدى به فى الوصول اليه سبحانه ويحتمل ان يكون المراد انه
عليه السلم جنب رحمة الله والرجا به فمن رجا بالله واراد رحمته
وتوسل به عليه السلم قضى رجاءه واوصله الى رحمة الله ومن
تبرا عنه ابعده عن رحمته وانا باب الله اى باب حكمته التى
يبتنى عليها العقايد والاعمال والاخلاق والسياسات ونظام
الدين والدنيا محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن محمد بن
اسمعيل بن بزيع عن عمه حمزة بن بزيع عن على بن سويد عن
ابى الحسن موسى بن جعفر عليهما السلم فى قول الله تعالى يا
حسرتى على ما فرطت
اى قصرت فى جنب الله قال جنب الله امير المؤمنين عليه السلم
وكذلك ما كان بعده من الاوصيا بالمكان الرفيع الى ان ينتهى
الامر الى اخرهم وهو المهدى المنتظر صلوات الله وسلامه
عليه وعلى ابائه الطاهرين والمراد بالمكان الرفيع كونهم جنب
الله وامينه بالاستحقاق وعلو شرفهم وسمو نسبهم و
خفيا عقولهم بانوار الاسرار الالهية حتى انهم يرون
باعين بصايرهم ما لا يراه الناس ويسمعون باذان ضمايرهم
ما لا يسمعه الناس اذ هم يرتدون على لطايف غيبية وشواهد
عينية وفوايد ذهنية لا يمر عليها غيرهم لتعلق نفوسهم
بالهيات البدنية وانغماسها فى العلايق الدنيوية فصار
اولاء القاصرون مامورين باتباع هؤلاء الكاملين الذين

طهرهم الله عن دنس تلك الهيآت وخبث تلك التعلقات حتى
صارت نفوسهم كمرآة مجلوة حوذى بها شطر الحقايق الالهية
فتجلت وانتقشت فيها فشاهدوا بعين اليقين سبيل النجاة
والعرفان وسبيل الهلاك والخسران وما بينهما فسلكوا على
بصيرة وهدوا الناس على يقين فمن تبعهم فله الشرف والكرامة
ومن تخلف عنهم فله الحسرة والندامة الحسين بن محمد عن
معلى بن محمد عن محمد بن جمهور عن على بن الصلت عن الحكم
واسمعيل ابنى حبيب عن بريد العجلى قال سمعت ابا جعفر
عليه السلام يقول بنا عبد الله وبنا عرف الله وبنا وحد الله توضيح
ذلك ان الله تعالى كان ولم يكن معه شئ ثم خلق محمدا واوصياءه
الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين وهم كانوا ارواحا نورانيين
فى ظلة خضراء يسبحونه ويقدسونه ويهللونه ويمجدونه ثم
خلق ما شاء كيف شاء من الملائكة وغيرهم وفوض تعليمهم المعرفة
والتوحيد والعبادة الى محمد واله الطاهرين فهم معلموا الملائكة
ومن دونهم فى ذلك الوقت وهم ايضا اول القائلين بلى عند
اخذ الميثاق بالست بربكم ثم باقرارهم وتعليمهم اقر من
اقر وهم ايضا اول العارفين واول العابدين واول الموحدين
بعد ظهورهم فى وجود الاشباح وتعلق ارواحهم المطهرة
بابدانهم المقدسة اذ كان الناس كلهم عند ذلك جهالا اساري
لكين لتيه الضلالة والغواية ثم بهدايتهم وحد الله
وعرفه وعبد من اخذت يده العناية الازلية وحجة
حجاب الله تبارك وتعالى اشارا الى ان سلوك سبيل الله
تعالى لا يمكن الا بالتوسل بمحمد صلى الله عليه واله لانه حجاب
الله المرشد الى كيفية سلوك طريقه الموصل اليه والمبين
لمراحله ومنازله وما لا بد منه للسايرين فيه من العلم

والعمل

والعمل ثم لا يمكن التوسل بذلك الحجاب الا بالتوسل باوليائه
الطاهرين واوصيائه المعصومين لانهم ورثة علمه وسالكون
مسالكه بتعليمه والمنزهون عن الجور والطغيان والمتصفون
بالعدل والعرفان بعض اصحابنا عن محمد بن عبد الله عن عبد
الله عن عبد الوهاب بن بشر عن موسى بن قادم عن سليمان
عن زرارة عن ابى جعفر عليه السلام قال سألته عن قول الله تعالى
وما ظلمونا ولكن كانوا انفسهم يظلمون لرجوع جزاء الظلم ونكاله
اليهم يقال ظلمه حقه اذا اخذه ظلما وقهرا وحقيقة الظلم وضع الشئ
فى غير موضعه فقال ان الله اعظم واعز واجل وامنع من ان يظلم
لبراءة ساحته عن الانفعال والتغير والعجز واذا كان كذلك فلا
فائدة فى نفى المظلومية عنه فلا بد من صرف نفيها الى من هو قابل
لها واليه اشار بقوله ولكنه خلطنا بنفسه يقال خلطت الشئ
بغيره خلطا فاختلطا بانضمام بعض الى بعض يعنى ضمنا الى نفسه
المقدسة وشاركنا فجعل ظلمنا ظلمه اى فجعل الظلم الواقع علينا
الى ذاته ثم نفاه عنا تسهيلا للامر علينا وتسلية لنا وولايتنا الولاية
بالفتح الحكومة والتصرف فى امور الخلق يعنى وكذلك جعل ولايتنا
على المؤمنين وتولينا لامورهم وحكومتنا عليهم وامامتنا لهم ولايته
وحكومته وامامته حيث يقول انما وليكم الله ورسوله والذين
امنوا يعنى الائمة منا يعنى اراد بالذين امنوا الائمة من اهل
البيت عليهم السلام وهذا التفسير كاف للعلم بان المراد ما ذكر لانه
عليه السلام اعلم بما هو المقصود من كلام الله تعالى ولكن لا باس ان
نشير الى توضيح ذلك فنقول اولا قال العلامة فى كشف الحق
اجمعوا على ان هذه الاية نزلت فى على عليه السلام وهو مذكور فى
الصحاح الستة لما تصدق بخاتمه على المسكين بحضرة الصحابة
وقال بعض اصحابنا الجمع للتعظيم على انه وقعت هذه الكرامة

ولايته صح

عن باقي الائمة عليهم السلام ونقول ثانيا ان الولي هنا بمعنى الاولى
بالتصرف والامام دون الناصر والمحب لان حصر النصرة والمحبة
في المؤمن المعطي للزكوة في حال الركوع غير مستقيم لتحققهما
في المؤمن مطلقا واذا كان الولي بالمعنى المذكور كانت نسبة
الولاية الى الله تعالى من باب نسبة مال الاولياء اليه وقال
بعض المخالفين الولي في هذه الاية بمعنى الناصر والمحب
دون الاولى بالتصرف الذي هو الامام والا لفاتت مناسبة
هذه الاية لما قبلها وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا
اليهود والنصارى اوليا بعضهم اولياء بعض فان الاولياء
هنها بمعنى الانصار والاحباب لا بمعنى الاحقين بالتصرف
ولما بعدها وهو قوله تعالى ومن يتول الله ورسوله و
الذين امنوا فان حزب الله هم الغالبون فان التولي هنها
بمعنى النصرة والمحبة دون الاولى بالتصرف فوجب ان يحمل
الولي فيما بينهما على الناصر والمحب ليلتئم اجزاء الكلام والجواب
عنه اما اولا فبان حمل الولي على ذلك يوجب فساد الحصر واما
ثانيا فبان فوات المناسبة ممنوع لان الولاية بمعنى الاولوية
في التصرف شاملة للولاية بمعنى النصرة والمحبة فالمناسبة
حاصلة واما ثالثا فبان العطف دل على التشريك في اختصاص
الولاية ولا خفاء في ان نصرة الرسول للمؤمنين نصرة مخصوصة
مشتملة على التصرف في امورهم على ما ينبغي وكذلك نصرة الذين
امنوا واما رابعا فبانا لا نسلم ان التولي فيما بعد هذه الاية
بمعنى النصرة والمحبة بل بمعنى الاحق بالتصرف فان باب
التفعل يجي كثيرا لاتخاذ الفاعل اصل الفعل فالمعنى من اتخذ
الله ورسوله والذين امنوا وهم الائمة اوليا بمعنى الاحقين
بالتصرف واما خامسا فبان وجوب التوافق بين الايات

ممنوع فعقله فيجب غير ثابت وعلى تقدير التسليم فالتوافق
انما يجب اذا لم يمنع مانع وقد عرفت وجود المانع هنها
واعترض شارح المقاصد على الامامية بان الحصر يجب ان يكون
فيما فيه نزاع وتردد ولا خفاء في ان النزاع في الامامة لم يكن
عند نزول الاية ولم يكن في ذلك الزمان امامة حتى يكون
نفيا للتردد والجواب عنه اما اولا فبان نفي التردد انما يعتبر
في القصر الاضافي كما صرح به في شرحه للتلخيص وهذا القصر
قصر الصفة على الموصوف قصر حقيقيا لا اضافيا واما ثانيا
فبانه تعالى عالم بجميع الاشياء فلما علم اعتقادهم امامة الغير
في الاستقبال انزل هذه الاية دفعا لاعتقادهم وردا لهم
عن خطائهم واما ثالثا فبانه يجوز ان يكون الحصر لدفع
التردد الواقع من بعضهم عند نزول الاية بين اختصاص
الولاية في الله ورسوله ابدا او اشتراكها بينهما وبين غيرهما
على ان يكون القصر لتعيين الاشتراك ثم قال هذا كلام
زرارة يعني ثم قال عليه السلام في موضع اخذ غير هذا الموضع
في سياق بعض حديثه او ابتداء وما ظلمونا ولكن كانوا انفسهم
يظلمون ثم ذكر مثله وهو انه تعالى اعظم واعز الى قوله
فجعل ظلمنا ظلمه على الظاهر او الى قوله يعني الائمة منا على
الاحتمال والحاصل ان زرارة روى عنه عليه السلام تفسير هذه
الاية بما مر في موضعين والله اعلم باب البداء
البداء بالفتح والمد في اللغة ظهور الشي بعد الخفاء وحصول
العلم به بعد الجهل واتفقت الامة على امتناع ذلك على الله
سبحانه الا من لا يعتد به ومن افترى ذلك على الامامية
فقد افترى كذبا عظيما والامامية منه براء وفي العرف
على ما استفدت من كلام العلماء وائمة الحديث يطلق على

معًا كلها صحيح في حقه تعالى منها ابداء شيء واحداثه والحكم
بوجوده بتقدير حادث وتعلق المدة حادث بحسب
الشروط والمصالح ومن هذا القبيل ايجاد الحوادث اليومية
ويقرب منه قول ابن الاثير في الحديث الاقرع والابرص
والاعمى بدا لله عز وجل ان يبتليهم اي قضى بذلك وهو
معنى البداء هنا لان القضاء سابق والبداء استصواب شيء
علم بعد ان لم يعلم وذلك على الله عز وجل محال غير جائز
ولعله اراد بالقضاء الحكم بالوجود واراد بكونه سابقا ان
العلم به سابق كما يرشد اليه ظاهر التعليل المذكور بعده
فلا يرد عليه ما اورده بعض الاصحاب من ان هذا التعليل
ركيك جدا لان القضاء السابق متعلق بكل شيء وليس البداء
في كل شيء بل فيما يبدو ثانيا ويتجدد اخيرا ومنها ترجيح
احد المتقابلين والحكم بوجوده بعد تعلق الارادة
بهما تعلقا غير حتمي لرجحان مصلحته وشروطه على مصلحة
الاخر وشروطه ومن هذا القبيل اجابة الداعي وتحقيق
مطالبه وتطويل العمر بصلة الرحم وارادة ابقاء قوم بعد
ارادة اهلاكهم وقد قال مولانا ابو الحسن الرضا عليه السلام
لسليمان المروزي وهو كان منكرا للبداء وطلب منه عليه السلام
ما يدل عليه من القرآن قوله تعالى لنبيه صلى الله عليه و
آله فتول عنهم فما انت بملوم ثم بدا لله تعالى فقال وذكر
فان الذكرى تنفع المؤمنين يريد عليه السلام انه تعالى اراد اهلاكهم
لعلمه بانهم لا يؤمنون واراد ابقاءهم لعلمه بانه يخرج من اصلابهم
المؤمنون فرجح بقاءهم وحكم به تحقيقا لمعنى الايمان ومنها محو
ما ثبت وجوده في وقت محدود بشروط معلومة ومصلحة
مخصوصة وقطع استمراره بعد انقضاء ذلك الوقت والشروط

والمصالح

والمصالح سواء اثبت بدله لتحقق الشروط والمصالح في اثباته
اولا ومن هذا القبيل الاحياء والاماتة والقبض والبسط
في الامر التكويني ونسخ الاحكام بلا بدل او معه في الامر
التكليفي والنسخ ايضا داخل في البداء بالمعنى كما صرح به الصدوق
في كتابي التوحيد والاعتقادات ومن اصحابنا من خص
البداء بالامر التكويني واخرج النسخ عنه وليس لهذا التخصيص
وجه يعتد به وانما سميت هذه المعاني بداء لانها مستلزمة
لظهور شيء على الخلق بعد ما كان مخفيا عنهم ومن ثم عرف البداء
بعض القوم بانه ان يصدر عنه تعالى اثر لم يعلم احد من خلقه
قبل صدوره عنه انه يصدر عنه واليهود انكروا البداء
وقالوا يد الله مغلولة غلت ايديهم ولعنوا بما قالوا وهم يعنون
بذلك انه تعالى فرغ من الامر فليس يحدث شيئا ونقل عنهم
ايضا انه تعالى لا يقضي يوم السبت شيئا ويقرب منه قول
النظام من المعتزلة ان الله تعالى خلق الموجودات دفعة
واحدة على ما هي عليه الان معادن ونباتا وحيوانا وانسانا
ولم يتقدم خلق آدم على خلق اولاده والتقدم والتاخر انما
يقع في ظهورها من مكامنها دون حدوثها ووجودها و
كانه ذلك من الكمون والظهور من مذهب الفلاسفة ونقل — اخذ صح
صاحب الكشاف عن الحسين بن الفضل ما يعود الى هذا المذهب
وهو ان عبد الله بن طاهر دعا الحسين بن الفضل وذكر ان
من آيات اشكلت عليه قوله عز وجل من قائل كل يوم هو
في شان وقد صح ان القلم جف بما هو كائن الى يوم القيمة فقال
الحسين اما قوله كل يوم هو في شان فانها شؤون يبديها لا
شؤون يبتديها وهذه المذاهب عندنا باطلة لانه تعالى يحدث
ما يشاء في اي وقت يشاء على وفق الحكمة والمصلحة كما دلت

عليه روايات هذا الباب ودلّ عليه ايضا ما مرّ من قول امير المؤمنين
عليه السلام الحمد لله الذي لا يموت ولا ينقضي عجائبه لانه كل يوم
في شأن من احداث بديع لم يكن فانه صريح في انه تعالى يحدث
في كل وقت ما اراد احداثه من الاشخاص والاحوال و
لعل الحسين كالسائل فهم ان ابتداءها واحداثها ينافي ما مضى
من جفاف القلم وانت تعلم انه لا منافاة بينهما فان جفاف القلم
دل على ان كل ما هو كائن الى يوم القيمة فهو مكتوب في اللوح
المحفوظ او في لوح التقدير ومعلوم له تعالى شأنه بحيث
لا يتغير ولا يتبدل ومن المكتوب والمعلوم له تعالى انه
يقدّر كذا في وقت كذا ويبتدى بايجاده واحداثه على وفق
الحكمة والمصلحة فالابتداء والاحداث الذي هو البداء
المراد هنا ايضا من المكتوبات فليتأمل محمد بن يحيى عن
احمد بن محمد بن عيسى عن الحجال عن ابي اسحق ثعلبة هو
ثعلبة بن ميمون وكنيته ابو اسحق فما وقع في بعض النسخ
عن ابي اسحق عن ثعلبة فهو سهو من الناسخ عن زرارة
بن اعين عن احدهما عليهما السلم قال ما عبد الله بشيء مثل
البداء اي مثل القول بالبداء والتصديق بثبوته له تعالى
لان فيه اذعانا بانه تعالى قادر على احداث البرية و
اعترافا بانه مختار يفعل بارادته ما يشاء ويتصرف في ملكه
كيف يشاء ولا يبلغ شيء من العبادة هذه المرتبة لان العبادة
انما هي عبادة وكمال بعد معرفته بما ينبغي له ومن انكر البداء
له تعالى فقد نسب العجز اليه واخرجه عن سلطانه وعبد
الها آخر ودان بدين اليهود قال الفاضل الامين الاسترابادي
القول بالبداء رد على اليهود حيث زعموا انه تعالى فرغ من
الامر لانه عالم في الازل بمقتضيات الاشياء فقدّر كل شيء

على وفق

على وفق علمه والملخص انّ المراد انه يتجدد له تعالى تقديرات
وارادات حادثة كل يوم بحسب المصالح المنظورة له تعالى
وفي رواية ابن ابي عمير عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله
عليه السلم ما عُظّم الله بمثل البداء اي ما عظم الله تعالى بشيء
من اوصافه ومحامده يكون مثل البداء لان تعظيمه تعالى ووصفه
بالبداء الذي هو فعل من افعاله مستلزم لتعظيمه ووصفه لتعظيمه ص
بجميع الصفات الكمالية مثل العلم والقدرة والتدبير والارادة
والاختيار وامثالها علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير
عن هشام بن سالم وحفص بن البختري وغيرهما عن ابي عبد الله
عليه السلم قال في هذه الاية اي في تفسيرها يمحوا الله ما يشاء محوه
واعدامه ويثبت ما يشاء اثباته وايجاده قال فقال اعادة
القول للتأكيد والتقرير وهل يمحى الا ما كان ثابتا في اللوح المحفوظ
او في الاعيان وهل يثبت الا ما لم يكن ثابتا فيهما يعني ان المحو
يتعلق بالموجود والاثبات يتعلق بالمعدوم وكل ذلك لعلمه
تعالى بالمصالح العامة والخاصة والشرايط فيزيل وجود
ما اوجده في وقت ويفيض وجود ما اراد ايجاده لانتفاء
مصالح الوجود وشرايط حسنه في الاول وتحققها في الثاني
وتلك المصالح والشرايط مما يختلف باختلاف الاوقات و
الازمان ودلالته على البداء بمعنى تجدد التقدير والمشية
والارادة في كل وقت بحسب المصالح ظاهر علي عن ابيه
عن ابن ابي عمير عن هشام بن سالم عن محمد بن مسلم عن ابي
عبد الله عليه السلم قال ما بعث الله نبيا حتى يأخذ عليه ثلث خصال
الاقرار له بالعبودية اي اقرار النبي بانه عبد له تعالى وانه
تعالى يستحق العبادة منه واخذه على امته الاقرار بذلك و
خلع الانداد اي خلع الامثال والاضداد بالتصديق بوحدانيته

في الذات والصفات وتفرده باستحقاق البقاء يقدم ما يشاء ويؤخر
من يشاء على وفق ما تقتضيه الحكمة والمصلحة ونظام الكل لانه
الحكيم العليم اذا علم حسن شيء في وقت وقبحه في وقت آخر
يضعه في موضعه قال الصدوق رحمه الله في كتاب الاعتقادات
بعد نقل هذا الحديث ونسخ الشرايع والاحكام بشريعة نبينا
صلى الله عليه وآله من ذلك ونسخ الكتب بالقرآن من ذلك اقول
وهو رد على اليهود المنكرين للنسخ باعتبار ان النسخ بداء والبداء
على الله تعالى محال وتحقيق الرد ان البداء المحال عليه سبحانه هو
ظهور الشيء بعد الخفاء عليه واما البداء بمعنى اثبات كل شيء
في وقته بارادته لمصلحة تقتضيه فهو من اعظم اوصافه ومحامده
كما عرفت وفي بعض النسخ هذا الكتاب وفي كتاب الاعتقادات
والعيون ويؤخر ما يشاء بلفظة ما الموصولة وهو الاظهر
والانسب بما قبله فان قلت هذا الحديث ينافي ما يجيء في باب
مولد النبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان عبد المطلب اول
من قال بالبداء قلت لا منافاة بينهما لان المراد بالاولية الاولية
الاضافية بالنسبة الى غير الانبياء عليهم السلام او المراد انه اول
من اطلق هذا اللفظ على غير معناه اللغوي محمد بن يحيى عن
احمد بن محمد عن ابن فضال عن ابن بكير عن زرارة عن حمران
عن ابي جعفر عليه السلام قال سألته عن قول الله تعالى قضى اجلا
اي احكمه وابرمه واجل مسمى عنده اجل مبتداء لتخصيصه با
لصفة وعنده خبره قال هما اجلان اي اجلان للموت واجلان
متغايران بقرينة المقام والتفسير فلا يرد ان الحمل غير مفيد
لانه بمنزلة ان يقال الاجلان اجلان والاثنان اثنان اجل محتوم
اي مبرم محكم لا يتغير ولا يتبدل لتعلق القضاء بالامضاء به
فلا يجري فيه البداء لما سيجيء من انه لا بداء بعد القضاء وهو ناظر

الى قوله

الى قوله قضى اجلا وتفسير له واجل موقوف لم يتعلق القضاء
به بعد لتوقف تعلقه به على حصول مصالح وشرايط وامور
خارجة عن ذات الاجل عند حضوره فان حصلت تلك
الامور يتعلق به القضاء فيصير مبرما والا فلا وتعلق
العلم الازلي بحصولها مثلا عند حضور ذلك الاجل
لا يقتضي تقدم القضاء عليه وهذا ناظر الى قوله واجل
مسمى عنده ومعناه والله اعلم ان الاجل المسمى المعلق حكمه
عنده ان شاء امضاه بقدرته واختياره وهذا معنى البداء
هنا وقال بعض الاصحاب المراد بالاجل المحتوم الاجل
لمن مضى فلا بداء فيه لانقضائه وامضائه ولا قدرة على
مضي وبالاجل الموقوف الاجل لمن يأتي وفيه البداء
لتجدده بالقدرة فالفرق بين الاجلين في جريان البداء في الثاني
وعدم جريانه في الاول والا فكل من الماضي والاتي محتوم
بالنسبة اليه تعالى وفيه ان كون الاجال الاستقبالية كلها
موقوفة محل نظر لجواز ان يكون بعضها مما حتمه الله تعالى
وقضى به في الازل فلا يجري فيه البداء ولا يقع فيه المحو
احمد بن مهران عن عبد العظيم بن عبد الله الحسني عن علي بن اسباط
عن خلف بن حماد عن ابن مسكان عن مالك الجهني كانه مالك بن
اعين وقد قيل انه كان مخالفا ولم يكن من هذا الامر في شيء وقيل
في شأنه رواية دالة على مدحه بل على توثيقه الا انه هو
راويها قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله تعالى اولم
يرى الانسان الهمزة لانكار السلب او لتقرير الاثبات انا خلقناه
من قبل اي قدرناه بالارادة والمشية من قبل زمان وجوده
او من قبل ان يكون انسانا ومن قبل ان يكون له صورة و
مثال في عالم الامكان وهذا انسب لانه دلالته على الابداع اظهر

ولم يك شيئا حال عن المفعول فقال لا مقدرا ولا مكونا بل كان
يعدوما صرفا وفيه دلالة على ان المعدوم ليس شيئا وانما
قدم المقدر على المكون ولم يعكس مع ان العكس اتم فائدة باعتبار
ان نفي التقدير مستلزم لنفي التكوين فليس لنفي التكوين بعده
كثير فائدة بخلاف نفي التكوين فانه لا يستلزم نفي التقدير لوجهين
احدهما ان المقصود الاصلي هاهنا نفي التقدير ونفي التكوين
مقصود بالعرض والمقصود الاصلي اولى بالتقديم وثانيهما
ان التقدير مقدم على التكوين في نفس الامر فقدمه في
الذكر لرعاية التناسب ثم المراد بالمكون اما المادة الانسانية
مثل النطفة والعلقة وغيرهما او الصورة الانسانية الحاصلة
بعد تكامل الاجزاء وتمام الاعضاء حتى صارت قابلة
لفيضان الروح قال وسألته عن قوله هل اتى على الا
نسان الاستفهام للتقرير وقال ابو عبيدة هل بمعنى
قد حين من الدهر اي طائفة من الزمان لم يكن شيئا مذكورا
حال عن الانسان فقال كان مقدرا غير مذكور اشار الى ان
النفي راجع الى القيد اي كان مقدر الوجود ذلك الحين عند
كونه نطفة او علقة غير مذكور بين اهل الارض واهل السماء
من الملائكة وغيرهم بالانسانية اذ ما لم تكمل صورته ولم تتم
اعضاؤه وجوارحه ولم يتعلق به الروح الانساني لا يسمى
انسانا وفي هذين الحديثين دلالة على تجدد ارادته تعالى
وتجدد تقديره وتدبيره في خلق الانسان وهذا هو المراد با
البداء في حقه تعالى محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن
حماد بن عيسى عن ربعي بن عبد الله عن الفضيل بن يسار قال
سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول العلم علمان فعلم عند الله مخزون
لا يعلمه الا هو كما فسره بقوله لم يطلع عليه احدا من خلقه

وهو

وهو العلم بسر القضاء والقدر ونحوه وقيل المراد بالعلم المخزون
العلم المكتوب المقدر في اللوح المحفوظ اقول فيه نظر لان
كل ما في اللوح المحفوظ من العلوم لا يجب ان يكون
مختصا به سبحانه لا يطلع عليه احد من خلقه بل لنا ان نقول
كل ما فيه فهو حاصل لبعض خلقه فان اللوح المحفوظ اما
الملك كما هو مذهب الصدوق رضي الله عنه وقدره
به في كتاب الاعتقادات او الروح المقدس لامير المؤمنين
عليه السلام كما قال في خطبة البيان انا اللوح المحفوظ وعلم علمه
ملائكته ورسله تعليما لا يحتمل متعلقه نقيضه وذلك
بان لا يكون معلقا بشرط فما علمه ملائكته ورسله فانه
سيكون على وفق ما علمهم من غير تغيير وتبدل لا يكذب
نفسه ولا ملائكته ولا رسله لا يكذب اما من الكذب او من
التكذيب اي لا يكذب نفسه في اخباره للملائكة بوقوع شيء
ولا يكذب ملائكته في اخبارهم الرسل ولا يكذب رسله
في اخبارهم للخلق لان الكذب نقص وقبيح وجب تنزهه
تعالى وتنزه سفرته عنهما فان قلت هذا ينافي ما رواه الصدوق
في كتاب التوحيد باسناده عن ابي الحسن الرضا عليه السلام لاثبات
البداء قال عليه السلام لقد اخبرني ابي عن ابائه ان رسول الله
صلى الله عليه وآله قال ان الله عز وجل اوحى الى نبي من
انبيائه ان اخبر فلان الملك اني متوفيه الى كذا وكذا فاتاه
ذلك النبي فاخبره فدعا الله الملك وهو على سريره وقال يا رب
حتى سقط من السرير صح
اجلني حتى يشب طفلي واقضي امري فاوحى الله تعالى الى
ذلك النبي ان ائت فلان الملك فاعلمه اني قد انسيت اجله
وزدت في عمره خمسة عشر سنة فقال ذلك النبي يا رب
انك لتعلم اني لم اكذب قط فاوحى الله تعالى انما انت عبد مامور

وابلغه ذلك والله لا يسئل عما يفعل قلت المراد بالتعليم التعليم
المقرون بما يفيد القطع بوقوع متعلقه فانه لا بد من وقوعه
لامر وانما التعليم المجرد عن ذلك فيجوز ان لا يقع متعلقه لجواز
ان يكون وقوع متعلقه مقيدا بشرط في علم الله تعالى كما في حديث
وفاة الملك فانه كان مقيدا في علم الله تعالى بترك الدعاء والتضرع
فلما وجدا لم يقع الوفاة لانتفاء الشرط واخبار النبي ذلك الملك
من الله بانه متوفيه لم يكن كذبا في نفس الامر فان قوله متوفيه
من كلامه تعالى وهو مقيد في علمه بما ذكر وعدم علم النبي بذلك
القيد لا ينافي صدق ذلك الكلام المقيد في نفس الامر ولا
يكون الاخبار به كذبا وانما يكون كذبا لو لم يؤمر بالاخبار
فاخبره وبمثل هذا التوجيه يندفع ايضا ما يتوجه على ظاهر
ما رواه المصنف في باب ان الصدقة تدفع البلاء باسناده
عن ابي عبد الله عليه السلام قال مر يهودي بالنبي صلى الله عليه وآله
فقال السام عليك فقال رسول الله صلى الله عليه وآله عليك
فقال اصحابه انما سلم عليك بالموت فقال الموت عليك قال النبي
صلى الله عليه وآله وكذلك رددت ثم قال النبي صلى الله عليه وآله ان
هذا اليهودي يعضه اسود في قفاه فيقتله قال فذهب اليهودي
فاحتطب حطبا كثيرا فاحتمله ثم لم يلبث ان انصرف فقال له رسول
الله صلى الله عليه وآله ضعه فوضع الحطب فاذا اسود في جوف
الحطب عاض على عود فقال يا يهودي اي شيء عملت اليوم فقال
ما عملت عملا الا حطبي هذا احتملته فجئت به وكان معي كعكتان
فاكلت واحدة وتصدقت بواحدة على مسكين فقال رسول
الله صلى الله عليه وآله بها دفع الله عنك وقال ان الصدقة تدفع
ميتة السوء عن الانسان تقريب الدفع ان قوله صلى الله عليه وآله
ان هذا اليهودي يعضه اسود في قفاه فيقتله من كلامه تعالى

اوحاه

اوحاه اليه وامره بتبليغه لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى
ان هو الا وحي يوحى وهذا الكلام في علم الله كان مقيدا بالشرط
وهو عدم التصدق وهو مع هذا القيد صادق كصدق الشرطية
والمخبر به من الله ايضا صادق لانه مامور بتبليغه وعدم
وقوع متعلقه لانتفاء الشرط لا ينافي صدقه نعم فيه دلالة على ان
الانبياء عليهم السلام لا يعلمون جميع اسرار القدر ولا يبعد ان يكون الغرض
من امرهم بتبليغ امثال ذلك ان يظهر للخلق ان لله تعالى علوما لا يعلمها
الا هو والها علم وعلم عنده مخزون يقدم منه ما يشاء ويؤخر منه
ما يشاء ويثبت ما يشاء باختياره وارادته ان كان لكل واحد
من التقديم والتاخير والاثبات مصلحة تقتضيه وهذا هو المراد
بالبداء هنا توضيح ذلك ان الله سبحانه عالم في الازل بالاشياء ومنافعها
ومصالحها فاذا كان لشيء مصلحة في وقت من وجه وفي وقت
من وجه آخر ان شاء قدمه وان شاء اخره وكذا اذا كان لشيء مصلحة
في وقت دون وقت آخر يثبته في ذلك الوقت بارادته وعلمه في
الازل باثباته في ذلك الوقت وتقديمه وتاخيره على حسب الا
ختيار والارادة الحادثة لا ينافي الاختيار والقدرة بل يؤكد
هما ولا يوجب تغيير علمه اصلا وانما يوجب تغييره لو علم انه يؤخره
ولا يثبته مثلا ثم قدمه واثبته لا يقال لو كان البداء عبارة عن
الايجاد بالاختيار والارادة كان في القسم الاول ايضا بداء
لضرورة ان ما وقع فيه التعليم ايضا يوجد بالاختيار والارادة
لانا نقول المعتبر في البداء ان يوجد بالاختيار والارادة
الحادثة عند وقت الايجاد وان لا يكون للخلق علم بصدوره
صدوره عنه صح عنه قبل كما اشرنا اليه سابقا ولا يتحقق شيء من ذينك الامرين
في القسم الاول اما الثاني فظاهر واما الاول فلان الارادة الايجاد
في الازل او عند التعليم والله اعلم هذا وقال الفاضل الاسترابادي

فى حل هذا الكلام وعلم عنده مخزون اى مقدر فى اللوح المحفوظ
او لا على وجه ثم يغير ذلك الى وجه آخر لمصلحة حادثة وهذا
هو البداء فى حقه تعالى وقال الفاضل الشوشترى فى حله ولعله
انما يستقيم البداء فيه ويرتفع العبث ولا يتطرق شبهة التغير
فى علمه اذا قلنا باثبات مخزونه فى موضع آخر واطلع عليه احد
ولم يجز له اظهاره او انه اطلع بعض الناس عليه كما سيجيئ
ما يفهم منه ذلك انتهى علينا قل وبهذا الاسناد عن حماد عن
ربعى عن الفضيل قال سمعت ابا جعفر عليه السلم يقول من الامور
امور موقوفة عند الله الامور شتى القسم الاول امور
محتومة حتمها الله تعالى قبل اوان وجودها وهو يوجدها
فى اوقاتها لا محالة ولا يمحوها ومن هذا القبيل ما مر من ان ما
علمه ملائكته ورسله فانه سيكون وما رواه الصدوق عن
ابى الحسن الرضا عليه السلم حين قال له سليمان المروزى الا تخبرنى
عن انا انزلناه فى ليلة القدر فى اى شئ انزلت قال يا سليمان
ليلة القدر يقدر الله تعالى فيها ما يكون من السنة الى السنة
من حيوة او موت او خير او شر او رزق فما قدره الله فى تلك
الليلة فهو من المحتوم والقسم الثانى امور غير محتومة حتمها
موقوف على مشية والمدة حادثة فى اوقاتها يقدم منها ما يشاء
ويؤخر منها ما يشاء فظهر من ذلك تجدد ارادته تعالى فى القسم
الثانى وهو معنى البداء وقيل المراد بالامور الماضية وبا
لامور الموقوفة الامور الآتية ولا بداء فى الاولى اذ الماضى
لا قدرة عليه بخلاف الآتى وفيه ان الامور الآتية قد يكون
محتومة كما ذكرناه سابقا ودل عليه ايضا حديث مولانا الرضا ع
عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابن ابى عمير عن
جعفر بن عثمان عن سماعة عن ابى بصير ووهيب بن حفص

المحتومة
الامور

عن ابى بصير عن ابى عبد الله عليه السلم قال ان لله علمين علم مكنون
مخزون لا يعلمه الا هو من ذلك يكون البداء اى ايجاد فعل بالتقدير
والتدبير والارادة الحادثة لحكم ومصالح لا يعلمها الا هو وعلم
علمه ملائكته ورسله وانبيائه فنحن نعلمه بتعليم نبوى والهام
الهى هكذا ينبغى ان يكون اوصياء الانبياء وخلفاؤهم فى ارض
الله تعالى وعباده ولا بداء فيه لما عرفت محمد بن يحيى عن احمد بن
محمد عن الحسين بن سعيد عن الحسن بن محبوب عن عبد الله
بن سنان عن ابى عبد الله عليه السلم قال ما بدا لله فى شئ اى
ما نشأ منه سبحانه حكم وارادة فى شئ من المحو والاثبات
على حسب المصالح الا كان ذلك الشئ ومحوه واثباته ومصالحهما
فى علمه قبل ان يبدو له فهو سبحانه كان فى الازل عالما بانه
يمحو ذلك الشئ الثابت فى وقت معين لمصلحة معينة عند
انقطاع ذلك الوقت وانقضاء تلك المصلحة ويثبت هذا الشئ
فى وقته عند تجدد مصالحه ومن زعم خلاف ذلك واعتقد
بانه بدا له فى شئ اليوم مثلا ولم يعلم به قبله فهو كافر بالله
العظيم ونحن منه براء عنه عن احمد عن الحسن بن على بن
فضال عن داود بن فرقد عن عمرو بن عثمان الجهنى عن ابى
عبد الله عليه السلم قال ان الله لم يبد له من جهل اى لم ينشأ منه حكم
بمحو الثابت من اجل الجهل بعاقبته حسنه ومصالحه واعتبار
ما ينبغى له ثم علم اشتماله على الخلل والمفاسد فمحاه كما هو شأن
الناقصين فى العلم وكذا لم ينشأ منه حكم بايجاد المعدوم فى
الوقت المعلوم لا قبله من اجل الجهل به قبله لتعاليه عن
الجهل بل كل ذلك لاجل مصالح وشرايط لا يعلمها الا هو
وفى هذين الحديثين اشارة الى ان بداءه تعالى ليس بداء ندامة
وبداء جهل على بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن

منصور بن حازم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام هل يكون اليوم شيء من فعله وفعل العباد لم يكن في علم الله بالامس قال لا لاستحالة الجهل عليه وتجدد العلم له من قال هذا فقد اخزاه الله اي اذله واهانه واوقعه في بلية وعذاب قلت ارأيت اي اخبرني ما كان وما هو كائن الى يوم القيمة بل وما هو كائن في يوم القيمة ايضا أليس في علم الله لعل الغرض من هذا السؤال بعد الجواب عن السؤال المذكور هو استعلام حال علمه تعالى بجميع الكائنات في جميع الاوقات من حيث الثبوت والاستمرار وعدم التغير قال بلى هو في علم الله ازلا قبل ان يخلق الخلق هذا عقيدة جميع اهل الاسلام الا من لا يعتد به من اهل البدع كما مرّ آنفا وفيه دلالة على ثبوت البداء له تعالى وعلى ان بداءه ليس من جهل علي عن محمد عن يونس عن مالك الجهني قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول لو علم الناس ما في القول في البداء من الاجر ما فتروا عن الكلام فيه لان السعي في الشيء على قدر عظمته وزيادة اجره وفي هذا الابهام دلالة على عظمة الاجر في هذا القول كيف لا وفيه اعتراف بتقديره تعالى وتدبيره وقدرته على ايجاد الحوادث واختياره في افاضة الوجود على ما تقتضيه الحكمة والمصالح واقتداره على اعدام ما اراد عدمه وابقاء ما اراد بقاءه وفيه ايضا خروج عن قول اليهود القائلين بانه تعالى قد فرغ من الامر فراغا لا يزيد ولا ينقص ولا يدبر بعده شيئا وعن قول الحكماء القائلين بانه واحد لا يصدر عنه الا الواحد وينسبون ما زاد الى العقل وعن قول بعض المعتزلة القائلين بانه خلق الاشياء كلها دفعة واحدة ثم يظهر وجوداتها متعاقبة بحسب تعاقب الازمنة وعن

قول

قول الدهرية القائلين بان الجالب للحوادث هو الدهر وعن قول الملاحدة القائلين بان المؤثر هو الطبايع عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن بعض اصحابنا عن محمد بن عمرو الكوفي اخي يحيى عن مرازم بن حكيم قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول ما تنبأ نبي اي ما صار النبي نبيا ولم ينل شرف النبوة قط حتى يقر لله بخمس بالبداء والمشية والسجود والعبودية والطاعة ردّ بالبداء على من اخرجه من سلطانه في ملكه وبالمشية وهي الارادة على من قال بانه موجب وبالسجود وهو وضع اشرف الاعضاء اجزاء على التراب للتذلل له على من انكر استحقاقه للسجود وحده او بالكلية لانكار اصل وجوده وبالعبودية على من قال عزير ابن الله وعيسى ابن الله كما ردّ عليه جل شانه بقوله لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله وبالطاعة على من قال من المتصوفة ان الطاعة مرفوعة عمن بلغ غاية الكمال لانها من المعالجات التي تحتاج اليها النفس لبرئها من الامراض فاذا برأت لا تحتاج اليها وعلى من انكر من المبتدعة التكليف مطلقا لانه مشقة علينا ولا ينفعه تعالى مع انه يقدر ان يعطينا بدون الطاعة ما يعطينا معها وهذا مزخرف من القول ثم هذا الحديث لا ينافي ما سبق في حديث محمد بن مسلم من ان الماخوذ تسليم ثلث خصال اذ لا دلالة فيما سبق على الحصر الا بمفهوم اللقب وهو ليس بحجة كما بيناه في اصول الفقه على انه يمكن ادراج الطاعة والسجود في العبودية اولا وادراج البداء والمشية في قوله يقدم ما يشاء ويؤخر ما يشاء وادراج خلع الانداد في العبودية اخيرا فكل ما هو مذكور في الاول مذكور في الآخر وبالعكس وبهذا الاسناد عن احمد بن محمد عن جعفر بن محمد عن يونس عن جهم بن ابي جهم

بالجيم المفتوحة والميم بعد الهاء الساكنة وابي جهمة كذلك مع
الهاء بعد الميم وفي بعض النسخ بدون الهاء وقيل جهم بن ابي
جهم بالتصغير في الاول عمن حدثه عن ابي عبد الله عليه السلام قال
ان الله اخبر محمدا صلى الله عليه واله بما كان منذ كانت الدنيا و
بما يكون الى انقضاء الدنيا من الامور الكلية والجزئية والحوادث
اليومية واخبره بالمحتوم من ذلك اي بما يكون محكما واجب
الوقوع واستثنى عليه فيما سواه بان قال انه سيقع ان قضيت
اوان اردت اوان اوجدت على مقتضى الحكمة والمصلحة و
البداء انما يكون في هذا القسم لا فيما يكون حتما ولا فيما كان
لانه وقع فلا يصح ان لا يقع وقيل ههنا ايضا المراد بالمحتوم
ما كان وبغيره وهو ما استثنى عليه ما يكون فان كل ما يكون
يجوز فيه البداء ولا يجري البداء في شيء مما كان اذ لا بداء بعد القضاء
وفيه ما مر من ان بعض ما يكون لا يجري فيه البداء ايضا كما يشير
اليه بعض الروايات علي بن ابراهيم عن ابيه عن الريان بن
الصلت قال سمعت الرضا عليه السلام يقول ما بعث الله نبيا قط
الا بتحريم الخمر تحريم الخمر كان ثابتا في جميع الازمنة وفي جميع
الملل وما رواه العامة من ان شربها كان حلالا في شرعنا
اولا ثم حرم فالظاهر انه افتراء وان يقر لله بالبداء لانه
من اصول الايمان بالله القادر المختار الحسين بن محمد عن
المعلى بن محمد قال سئل العالم عليه السلام كيف علم الله هذا الحديث
من المتشابهات فهو من اعلى الاسانيد العالية ولعل السائل
استفهم عن تقدم علمه على المعلومات او عن كيفية علمه بها في
وجودها والجواب مشعر بتقدمه عليها بمراتب وعدم
كفايته في وجودها بل بينه وبين وجودها وسائط قال
علم اي علم في الازل بانه سيوجد الاشياء وهذا العلم بعينه

الى انقضاء الدنيا
والمراد بالمحتوم
ما يكون صح

هو العلم

هو العلم بها بعد وجودها لما عرفت آنفا من ان العلم بالاشياء
قبل وجودها وبعده واحد وان العلم نفس ذاته ولا معادم
سواه قبل احداث المعلومات وقع العلم منه عليها وشاء ما يكون
في وجوده مصلحة ويكون وجوده خيرا محضا او خيرا غالبا
واراد ارادة عزم فهي آكد من المشية واخص منها كما يجيء
في باب الجبر والقدر تفسير الارادة بانها هي العزيمة على ما
يشاء وقد يعبر عنها بانها هي الثبوت على ما يشاء يعني الجد
فيه وربما يفهم من كلام بعض العلماء ان المشية هي العلم
بشيء مع ما يترجح به وجوده فهي نوع من العلم مغايرة
للارادة وقدر اي قدر الاشياء اولها واخرها وحدودها
وذواتها وصفاتها وآجالها وارزاقها الى غير ذلك مما يتعلق
في كمالها وتميزها وتشخصها وقضى اي حكم بوجود تلك
الاشياء في الاعيان على وفق الحكمة والتقدير وامضى اي انفذ
حكمه واتمه فجاءت الاشياء كما ارادها وقدرها وقضاها مع
اسبابها وشرائطها وتميزاتها وتشخصاتها في اماكنها ومساكنها
طوعا وانقيادا لقدرته القاهرة كما قال سبحانه ثم استوى
الى السماء وهي دخان فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا
اتينا طائعين فهذه ستة امور لا بد منها في خلق كل شخص
من اشخاص الموجودات وايجاد كل فرد من افراد المخلوقات
وبين تلك الامور ترتب وتسبب في لحاظ العقل نظير
ذلك ان الصانع منا لشيء لا بد من ان يتصور ذلك الشيء
اولا وان يتعلق مشيته وميله الى صنعه ثانيا وان يتأكد
العزم عليه ثالثا وان يقدر طوله وعرضه وحدوده وصفاته
رابعا وان يشتغل بصنعه وايجاده خامسا وان يمضي صنعه
سادسا حتى يجيء على وفق ما قدره الا ان هذه الامور في

صنع الخلق لا تحصل الا بحيلة وتهيئة وفكر وشوق ونحوها
بخلاف صنع الحق فانه لا يحتاج الى شيء من ذلك كما حق
فامضى ما قضى اى فابرم واتم واحكم حاكم بوجوده وقضى
ما قدر وقدر ما اراد اشار بهذا التفريع الى ان وجود
القضا وتحققه دليل على وجود جميع الامور المذكورة
المعتبرة فى لحاظ العقل لتحققها لان وجود المسبب دليل على
وجود جميع اسبابه المتعاقبة او الى انه يمكن اعتبار تلك الا
مور وملاحظتها تارة على سبيل التعاقب وتارة على سبيل
الاجتماع وانما لم يقل ايضا واراد ما شاء وشاء ما علم اما اولا
فقصدا لظهور ذلك مما ذكرنا ولانه لا تفاوت بين المشية
والارادة الا بحسب الاعتبار وتعلق المشية بكل ما علم
غير صحيح لانه تعالى عالم بالمفاسد والقبايح ولا يشاؤها و
لما كان المقصود مما ذكر هو بيان الترتب فى الامور المذكورة
فرع عليه الترتيب بقوله فبعلمه كانت المشية اذ مشية الشيء
متوقفة على العلم به وبجهة حسنه وبمشيته كانت الارادة
اى الارادة المؤكدة بالعزم على المشية اذ العزم على تحصيل
الشيء فرع لحصول ذلك الشيء وبارادته كان التقدير اذ
تقدير الشيء يقع بعد ارادته كما ان البانى يقدر فى نفسه
طول البيت وعرضه وساير ما يعتبر فى خصوصياته
بعد العزم على بنائه وبتقديره كان القضا اذ خلق الشيء
والحكم بوجوده يقع بعد تقديره بقدر معين ووزن معلوم
ومقدار مخصوص فان القضا بمنزلة البنا والقدر بمنزلة
الاساس ولا يتحقق البنا بلا اساس وبقضائه كان الامضا اذ
الامضا هو تمام القضا وانفاذه والفراغ منه ولا يتصور
ذلك بدون القضا ثم اكد ذلك بقوله والعلم متقدم على

المشية والمشية ثانية والارادة ثالثة والتقدير واقع على
القضا بالامضاء النسبة بين التقدير والقضا كالنسبة بين
العلم والمعلوم فى التقدم والتأخر فكما ان العلم واقع على المعلوم
منطبق عليه اذا وجد المعلوم كذلك التقدير واقع على القضا
منطبق عليه اذا وجد المعلوم كذلك التقدير واقع القضا
بالامضا ثم لما كان الانطباق من الطرفين كان القضا ايضا
منطبقا على التقدير واقعا على وفقه فلله البداء فيما علم
متى شاء وفيما اراد لتقدير الاشيا فاذا وقع القضا بالامضا
فلا بداء اشار بذلك الى انه اذا لوحظت تلك الاشيا من اولها
الى اخر المسببات اعنى القضا بالامضا كان له تعالى البداء فى كل
مرتبة من مراتب تلك الاسباب اذ له ان يشاء وان لا يشاء
بقدرته واختياره على ما يقتضيه الحكمة والمصلحة وان يريد
وان لا يريد وان يقدر وان لا يقدر وهذا معنى البداء فى حقه
تعالى واذا لوحظت تلك المسببات من اخرها وهو القضا بالامضا
لا بداء له فى شيء من مراتبها لان تحقق القضا دليل على وقوع
جميع اسبابها ووقوع ما وقع خارج عن متعلق القدرة والارادة
اذ لا يقدر احد على ايقاع ما وقع ولا يمكن له ارادته لان القدرة
والارادة انما يتعلقان بالشيء قبل وقوعه لا بعده بالاتفاق
ثم اشار الى ان كلا من العلم والمشية والارادة والتقدير
متعلق بمتعلقه قبل وجود ذلك المتعلق فى الاعيان على سبيل
التفريع لكونه نتيجة للسابق ومعلوما منه بقوله فالعلم با
لمعلوم قبل كونه فى الخارج بمراتب لان كونه فى الخارج بعد
القضا والعلم مقدم عليه بثلث مراتب كما عرفت وسر ذلك
ان ذاته تعالى فى الازل علم بالموجودات فى اوقاتها وبعبارة
اخرى هو علم فى الازل بانه سيوجدها فى اوقاتها فالعلم ازلى

والمعلوم حادث والمشية في المنشا قبل عينه اى قبل وجوده
في الاعيان من تبيين او قبل تعيين عينه وحقيقته والارادة في
المراد قبل قيامه في الزمان والمكان والحاصل قبل وجوده في
الاعيان لان قيامه انما هو بالارادة المتعلقة بايجاده في وقت
معين وحدها او لمرجح على اختلاف وعلى التقديرين قيامه
مسبوق بالارادة والتقدير لهذه المعلومات المذكورة اعنى
المنشاء والمراد والمحسوسة المشاهدة في هذا العالم قبل
تفصيلها وتوصيلها اى تفصيل بعضها [2] ببعض لان التفصيل
عن بعضه وتوصيل بعضها صح
والتوصيل واقعا على وفق التقدير عيانا ووقتا نصبهما
على الظرفية لكل من التفصيل والتوصيل اما التفصيل
العياني اى الخارجي فهو مثل جعل السماء مرفوعة والارض
موضوعة وجعل بعض الحيوان متحركا على رجلين وبعضه
على اربع ووضع بعض الاجسام في المشرق وبعضها في
المغرب ووضع بعض الاحوال في محل وبعضها في محل آخر
الى غير ذلك مما لا يحصى واما التوصيل العياني فهو مثل جعل
هذا الجسم متصلا باخر مماسا به مقاربا له في المكان و
جعل هذه الاشخاص متساوية في الحقيقة ولوازمها و
وضع هذه الاحوال في محل واحد وامثال ذلك مما لا يعد
كثرة واما التفصيل الوقتي فهو كجعل بعض الاشياء موجودة
في هذا الزمان [2] وبعضها في زمان لاحق واما التوصيل الوقتي
وبعضها في زمان سابق صح
فهو كجعل كثير من الاشياء متشاركة في الوجود في زمان
آخر والقضاء بالامضاء اى الحكم على تلك المعلومات
بامضائها ووجودها على وفق التقدير هو المبرم
اى الحكم المتقن الواقع بلا دافع ولا مانع ولا خلل
من جهة القضاء ولا من جهة الامضاء ولا من جهة المقضى

ولا من

ولا من جهة انطباقه على التقدير الواقع على النظام الاكمل
من المعقولات بالفناء والعين والظاهرين صلة للمبرم او
بيان له وجعلها بيانا للمعلومات بعيد ذوات الاجسام بيانا للمعقولات
او بدل منه اى الذوات التي هي الاجسام المدركات بالحواس
فالاضافة بيانية او الذوات التي للاجسام فالاضافة
لامية ويندرج في الذوات العقول والنفوس مطلقا
سواء كانت فلكية او حيوانية من ذوى لون وريح و
وزن وكيل بيان للاجسام والمراد بالوزن والكيل كون
تلك الاجسام على مقدار مخصوص وحد معلوم وما دب
ودرج عطف على ذوات الاجسام من باب عطف الخاص
على العام والدبيب والدروج المشي على الارض والمراد
هنا مطلق الحركة وان كانت في الهواء من انس وجن وطير
وسباع وغير ذلك مما يدرك بالحواس من انواع الحيوان
واشخاصه فلله تعالى فيه اى في كل واحد من المعلوم و
المنشأ والمراد والمقدر المذكور في قوله فالعلم بالمعلوم
قبل كونه الى آخره البداء اى الارادة والقدرة على اختيار
احد الطرفين لمرجح او لا على اختلاف المذهبين مما لا عين
له اى مما ليس له وجود في الاعيان وهذا حال عن الضمير
المجرور في قوله فيه فاذا وقع العين المفهوم المدرك بالحواس
بعد القضاء بالامضاء فلا بداء اذ لا يتعلق الارادة والقدرة
بايجاد الموجود كما عرفت والله يفعل ما يشاء الظاهر انه
تاكيد لثبوت البداء له تعالى فيما ذكر ويحتمل ان يكون
بيانا وتعليلا لعدم ثبوت البداء له في المفعولات العينية
المدركة بالحواس لان المراد بالبداء هنا هو ان يفعل ما
يشاء فعله وايجاده وهذا المعنى لا يمكن تحققه في شيء بعد

فعله واوجده نعم يمكن له ان يعدمه ويزيل وجوده لحكمة
ومصلحة كما قال الشيخ وغيره وهذا ايضا بداء ولكن المراد
بالبداء المنفي هو البداء في ايجاد الموجود فليتامل فبالعلم
الذي هو نفس ذاته المقدسة علم الاشياء قبل كونها اي
قبل وجوداتها المتعاقبة الزمانية وبالمشية عرف صفاتها
الظاهرة او عرف من المعرفة لا من التعريف وحدودها
وانشاءها قبل اظهارها في الاعيان وفيه اشعار بان المراد
بالمشية هنا هو العلم بالاشيا من حيث اتصافها بالصفات
المذكورة وهذا قريب مما ذكرناه سابقا ولعل الوجه لذلك
ان العلم المذكور سبب للمشية فاطلقت المشية على العلم
مجازا من باب تسمية السبب باسم المسبب وبالارادة
ميز انفسها اي انفس الاشيا في الوانها وصفاتها من
الكيفيات والحدود وغيرها وفيه اشارة الى ان تخصيص
كل شئ بلون مخصوص وصفات معينة بمجرد الارادة
من غير ملاحظة استعداد واعتبار قابلية كما هو مذهب
الفلاسفة وبالتقدير قدر اقواتها وعرف اولها و
اخرها من الزمان المقدر وجودها فيه ويحتمل ان يراد
اولها من حيث ذواتها واخرها من حيث صفاتها وبالقضا
ابان للناس اماكنها المحسوسة والمعقولة ودلهم عليها
اما المحسوسة فظاهرة واما المعقولة فهي امكنتها في مرتبة
العلم والمشية والارادة والتقدير فان اصحاب العقول
الخالصة يعلمون بعد مشاهدة وجوداتها العينية الحاصلة
بعد القضاء ان لها وجودات في هذه المراتب بحسب نفس
الامر وبالامضا شرح عللها الفاعلية والمادية والصورية
والغائية وابان امرها من حقايقها وصدورها ومصالحها

ومنافعها

ومنافعها وحركاتها وسكناتها الى غير ذلك من عجايبها
وغرايبها التي يتحير فيها عقول ذوي البصاير وذلك
تقدير العزيز العليم اي ذلك المذكور من كيفية الايجاد
تقدير العزيز الغالب القاهر على جميع الممكنات العليم
المحيط علمه بجميع الكاينات فيعلم كيفية سوقها من كتم
العدم الى الوجود والظهور ويعلم فروعها واصولها
واجناسها وفصولها ولواحقها وعوارضها وخواصها
ومنافعها واماكنها ومواضعها وطريق تميز بعضها عن
بعض وضم بعضها الى بعض سبحانه الذي لا يخفى عليه شي
في ملكه ولا يعجزه شي عن امره باب ———— في انه
لا يكون شي في السماء والارض الا بسبعة عدة من اصحابنا
عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه ومحمد بن يحيى عن احمد بن
محمد بن عيسى عن الحسين بن سعيد ومحمد بن خالد جميعا عن
فضالة بن ابي ايوب عن محمد بن عمارة عن حريز بن عبد الله
وعبد الله بن مسكان جميعا عن ابي عبد الله عليه السلام انه
قال لا يكون شي من افعال الخالق وافعال الخلق في الارض
ولا في السماء المراد به هو التاكيد في عمومية الشي الا
بهذه الخصال السبع بمشية وارادة قد مر ان الارادة هي العزيمة
على المشية وتاكد العزم والانبعاث عليها وانت خبير بان هذا هنا
الظاهر انما ينطبق على مذهب الاشاعرة القائلين بان الارادة
موافقة العلم بمعنى ان كل ما علم الله تعالى وقوعه فهو مراد التحقق
الوقوع وكل ما علم الله تعالى عدم وقوعه فهو مراد العدم كما صرح
به بعض الافاضل في شرح الطوالع فهم يقولون بان جميع افعال
العباد التي صدرت منهم من الطاعات والمعاصي مثل الكفر والزندقة
وسب النبي وسبه تعالى مراد له تعالى واما انطباقه على مذهب

العدلية اعنى المعتزلة والامامية القائلين بانه تعالى يريد من
افعال العباد الطاعات والخيرات ولا يريد المعاصى والشرور
فقد استفدناه من الحديث وكلام الاصحاب من وجوه الاول ان
مشيته تعالى وارادته متعلقة بجميع الموجودات بمعنى انه اراد ان
لا يكون شئ الا بعلمه كما يرشد اليه الحديث الخامس من الباب الاول
الثانى ان الارادة متعلقة بالاشيا كلها لكن تعلقها بها على وجوه
مختلفة لان تعلقها بافعال نفسه بمعنى ايجادها والرضا بها لكونها
كلها حسنة واقعة على وجه الحكمة والشر القليل تابع لخير كثير فيه
وليس مرادا بالذات وتعلقها بافعال العباد اما بالطاعات فهو ارادة
وجودها والرضا بها والامر بها واما بالمباحات فهو الرخصة بها
واما بالمعاصى فهو ارادة ان لا يمنع منها بالجبر والقهر وقد صرح
به الصدوق فى كتاب الاعتقادات او ارادة عدمها وبذلك فسر
قوله تعالى ولو شاء الله ما اشركوا حيث قالوا ولو شاء الله عدم
شركهم على سبيل الاجبار ما اشركوا ولكن لم يشا على هذا الوجه
لمنافاته غرض التكليف وانما شاء على سبيل الاختيار ليكون لهم
القدرة على الفعل والترك ومما يدل على هذا المعنى ما رواه الشيخ
الطبرسى فى كتاب الاحتجاج عن الرضا عليه قال ارادة الله
تعالى ومشيته فى الطاعات الامر بها والرضا لها والمعاونة عليها
وارادته ومشيته فى المعاصى النهى عنها والسخط لها والخذلان
عليها قال السائل فلله فيه قضا قال نعم ما من فعل يفعله العباد
من خير او شر الا ولله فيه قضا قال السائل ما معنى هذا
القضا قال الحكم عليهم بما يستحقونه من الثواب والعقاب فى
الدنيا والاخرة نقلنا بعض الحديث بحسب المعنى الثالث ان
تعلقها بافعاله تعالى هو ما مر وتعلقها بافعالهم على سبيل التجوز
باعتبار ايجاد الالة والقدرة عليها وعدم المنع منها فكانه

ارادها

ارادها الرابع ان ارادته تعالى عبارة عن العلم بما فى الفعل من المصلحة
الخامس ان ارادة العبد لافعاله مخلوقة لله تعالى وقد صرح به
سيد المحققين فى تفسير قول الصادق عليه السلم خلق الله المشية
ثم خلق الاشيا بالمشية حيث قال المراد بالمشية هنا ارادة المخلوقين
والمراد انه تعالى خلق ارادتهم بنفسها لا بمشية اخرى مباينة لها
ثم خلق الاشيا يعنى افاعيلهم المترتب وجودها على تلك المشية
بتلك المشية وصرح به ايضا السيد الشهيد الثالث الشوشترى
فى شرحه لكشف الحق حيث قال فى بحث ابطال الكسب اصل الارادة
مخلوقة له تعالى والارادة الجازمة التى يصدر منها الفعل و
هى الجامعة للشرايط وارتفاع الموانع اختيارية لنا لانه اذا
حصل لنا العلم بنفع فعل يتعلق به الارادة بلا اختيار نا لكن تعلق
الارادة به غير كاف فى تحققه ما لم تصر جازمة بل لا بد
من انتفا كف النفس عنه حتى تصير جازمة موجبة للفعل
فانا قد نريد شيئا ومع هذا نكف نفسنا عنه وذلك الكف
امر اختيارى يستند وجوده على تقدير تحققه الى وجود
الداعى اليه فان عدم علة الوجود علة العدم وعدم الداعى
الى هذا داعى هكذا وغاية ما يلزم منه التسلسل فى العدميات ولا
استحالة فيه وبالجملة الارادة الجازمة اختيارية لنا لاستناد
عدم كف النفس المعتبر فيها الى اختيارنا وان لم يكن نفسها
اختيارية ثم ذكر ما اورده بعض الجبرية على قول العلامة
الحلى فى كشف الحق بان ارادة العبد فعل من الارادة اذا كانت
فعلا وهى عندك وعند اصحابك مخلوقة له فى العبد وف العبد
بها يخرج الفعل كما بعض افعال العباد عندكم مخلوقا له فوافقتمونا
فى البعض فلا نزاع بيننا وبينكم فيه فلم لا يجوز ذلك فى الكل
حتى يرتفع الخلاف بالكلية واجاب عنه بان اصل الارادة انته

من افعاله من الافعال الاضطرارية ومحل النزاع هو الا
فعال الاختيارية وبما قررنا يندفع ما ينسبه الينا اهل
الخلاف والمشنعون علينا من اهل الالحاد من انه اذا كانت
ارادته متعلقة بكل شئ لزم ان يكون جميع المعاصي مرادا
له وان يكون قتل الحسين عليه السلام مراد الله وقدره وقضاءه لعل المراد
بالقدر تقديرا لموجودات طولا وعرضا وكيلا ووزنا وحدا
ووصفا وكما وكيفا بحيث لا يزيد ولا ينقص كما قال قد جعل الله
لكل شئ قدرا وبالقضاء في افعاله هو الحكم بوجودها وفي افعالنا
هو الحكم عليها بالثواب والعقاب كما مر نقله عن ابي الحسن الرضا
عليه السلام وقال الاربلي من علماء العامة القدر عبارة عن علمه تعالى
وارادته بالكائنات قبل وجودها وفيه ان مجيء القدر بمعنى
العلم والارادة في اللغة والعرف غير ثابت وقيل القضاء هو
العلم الاجمالي بما يكون وما هو كائن والقدر تفصيله الواقع
على وفقه فكل واقع في الوجود فبقضاء وقدر وقيل القضاء
هو الحكم الاجمالي والقدر تفصيله واذن المراد بالاذن هنا العلم
ومنه قوله تعالى فاذنوا بحرب من الله ورسوله اي كونوا
على علم من اذن بالشئ كسمع اذنا بالكسر واذن الامر وبه
من باب الافعال اعلمه وما من شئ يقع في الوجود الا وقد
سبق به علمه تعالى او المراد به الامر واذنه تعالى في افعاله
عبارة عن الامر لها بالوجود بقوله كن وفي معاصي العباد
امرهم بالترك والاعراض عنها وفي طاعاتهم امرهم بها وقد سال
المامون الرضا عليه السلام عن قوله تعالى وما كان لنفس ان تؤمن
الا باذن الله قال عليه السلام اذنه امره لها بالايمان او المراد به الرخصة
لانه تعالى رخص عباده بالمعاصي حيث انه لم يجبرهم على
الطاعة ومن ثم قال بعض الاصحاب المراد بالاذن

ان لا يحدث

ان لا يحدث سبحانه مانعا زاجرا للعبد عن فعله وتركه كسلب
القدرة والهمة وابطال الالة وايجاد الضد واعدام العبد و
نحوها وكتاب في اللوح المحفوظ بقلم التصوير لان صورة
كل ما يدخل في الوجود مكتوبة فيه ويحتمل ان يراد بالكتاب
الفرض والايجاب كما في قوله تعالى كتب عليكم الصيام وكتب
على نفسه الرحمة اي فرض واوجب ومعناه ايجاب خلق
الاشياء خلق تقدير وتمكين في افعال العباد وخلقها ايجادا وتكوينا
في افعال نفسه واجل اي امد معين ووقت مقدر عنده
تعالى لكل شئ لا يتقدم عليه ولا يتاخر فمن زعم انه يقدر
على نقض واحدة من هذه الخصال السبع فقد كفر كما زعمت
الفلاسفة ان الاجسام قديمة لا اجل لها وان الفاعل الحق
موجب لا ارادة له وتمسكوا لاثبات ذلك بمقدمات عقلية
الكاسدة ومكتسبات اوهامهم الفاسدة وقد بين فساد
ذلك في موضعه ورواه علي بن ابراهيم عن ابيه عن عمر
بن حفص عن محمد بن عمارة عن حريز بن عبد الله وابن مسكان
مثله مثله بدل عن الضمير المنصوب في قوله ورواه او
حال عنه اي حال كونه مماثلا للمذكور في المتن وعدد الخصال
ورواه ايضا من غير تفاوت الا في التقديم والتاخير في ذكر
الخصال عن ابيه عن محمد بن خالد عن زكريا بن عمران عن
ابي الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام قال لا يكون شئ في السموات
ولا في الارض الا بسبع بقضاء وقدر وارادة ومشية و
كتاب واجل واذن فمن زعم غير هذا بان نفي كلها او بعضها
فقد كذب على الله او رد على الله تعالى الترديد من
الراوي وفيه اهتمام بالنقل على الوجه المسموع والكذب بحسب
المفهوم والمورد اعم من الرد باب المشية

والارادة علي بن محمد بن عبد الله عن احمد بن ابي عبد الله
عن ابيه عن محمد بن سليمان الديلمي عن علي بن ابراهيم الهاشمي
قال سمعت ابا الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام يقول لا يكون
شيء الا ما شاء الله واراد وقدر وقضى قلت ما معنى شاء
قال ابتداء الفعل لما كان قوله عليه السلام لا يكون شيء الا ما شاء الله
دالا بحسب الظاهر على ان المعاصي تقع بمشيته تعالى و
ارادته وهذا لا يستقيم على المحصل لمذهب الحق سأل السائل
عن معنى المشية حتى يظهر له وجه الاستقامة فاجاب عليه
السلام بان المشية ابتداء الفعل واوله ولعل المراد بابتداء
الفعل انه مشيته تعالى اول فعل من الافعال وكل فعل غيرها
يتوقف عليها ويوجد بعدها كما يدل عليه ما مر عن ابي
عبد الله عليه السلام قال خلق الله المشية بنفسها ثم خلق الا
شيا بالمشية يعني خلق افعاله بها وكذا خلق افعال عباده
بها لكن بتوسط مشية جازمة صادرة منهم كما عرفت
في الباب السابق فاذن سلسلة جميع الافعال منتهية الى
مشيته تعالى او المراد به ان مشيته تعالى اول المشيات
وكل مشية سواها تابعة لها كما انه تعالى هو الفاعل الاول
وكل فاعل بعده فاعل ثان فهو ي يسند اليه فعله بلا واسطة
والى الفاعل الاول بواسطة وهذا معنى مشيته تعالى
لافعال العباد ومعنى اسناد افعالهم الى مشيته او المراد
به ايجاد الالة مثل الحيوة والقوة والقدرة والهمة والشوق
فكانه شاء افعالهم على سبيل التجوز والله اعلم وفي محاسن
البرقي في هذه الرواية بعد هذا السؤال والجواب قلت
فما معنى اراد قال الثبوت عليه يعني على ابتداء الفعل
ومن ههنا فسر بعضهم الارادة تارة بانها العزيمة على

المشية

المشية وتارة بانها الاتمام لها وتارة بانها الجد عليها قلت ما معنى
قدر قال تقدير الشيء من طوله وعرضه المراد به تعيين
ذات الشيء وصفاته وحدوده وكيفياته وساير ما يدخل
في خصوصياته وقيل التقدير هو الاعلام والتبيين
وقيل هو الكتابة في اللوح المحفوظ وغير ذلك ولا شبهة قيل م
في صحة تعلق تقديره تعالى بهذه المعاني لجميع الاشياء
قلت ما معنى قضى قال اذا قضى امضاه فذلك الذي
لا مرد له لان امكان رد الشيء وتركه والقدرة عليهما
انما هو قبل القضاء والايجاد واما بعدهما فقد خرجا عن تحت
القدرة والفاعل كالمجبور لا يقدر على ايجاده وعدم ايجاده
لان ايجاد الموجود وعدم ايجاده محال وتحقق هذا المعنى
لقضائه في افعاله ظاهر وكذا لقضائه في افعال العباد
اذ قضاءه فيها اعني الحكم عليها بالثواب والعقاب كما عرفت
آنفا ايضا لا مرد له علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن
يونس بن عبد الرحمن عن ابان عن ابي بصير قال قلت
لابي عبد الله عليه السلام شاء واراد وقدر وقضى قال نعم
قد عرفت وجه تعلق هذه الامور بجميع الافعال آنفا قلت
واحب جميع ما شاء واراد وقدر وقضى قال لا اي لا يحب
جميع ذلك فالنفي وارد على الايجاب الكلي وانما قلنا ذلك
لان الايجاب الجزئي ثابت وذلك لان الله تعالى يحب
جميع افعاله ويرضاه ويحب بعض افعال عباده اعني الطاعات
والخيرات ولم يحب بعضها اعني المعاصي والشرور و
في نفي الايجاب الكلي رد على الجبرية لانهم قائلون بانه تعالى
يريد ويحب جميع افعالهم حتى الكفر والزنا والسرقة
وغير ذلك من القبائح والشرور بناء على ان جميع افعالهم

مخلوقة له تعالى بلا واسطة قلت وكيف شاء واراد وقدر وقضى
ولم يحب لعل السائل لم يعرف معانى هذه الامور عند تعلقها
بافعال العباد حتى يعرف انها لا تستلزم المحبة بجميع افعالهم و
الرضا لها او عرفها بمعنى محبته تعالى لافعالهم وهو الاثابة لها — ولم يعرفه
والمدح عليها او عرفها ايضا ولم يعرف علة عدم الاستلزام
اذ لو حصلت له المعرفة بتلك الامور لما خفى عليه وجه
عدم الاستلزام ولم يحتج الى السؤال قال هكذا خرج الينا
من الوحى او من البناء النبوى وفيه على الاولين زجر له
عن الخطاء فى السؤال حيث لم يسال عن الطرفين المجهولين
له وسال عن علة عدم استلزام احدهما للآخر وهذا فائدة — خلافه
التعلم وعلى الاخير تنبيه له على ان الواجب عليه فى امثال ذلك
بعد حصول اصل المطلب هو التسليم والاذعان ولا يضره الجهل
بلمية الحكم والله اعلم على بن ابرهيم عن ابيه عن على بن معبد
عن واصل بن سليمان عن عبد الله بن سنان عن ابى عبد الله عليه السلم
قال سمعته يقول امر الله ولم يشأ لعل المراد انه امر الله بشئ على
وجه الاختيار واراده على وجه التفويض والاختيار ولم
يشأ ذلك الشئ مشية جبر ولم يرده ارادة قسر وشاء ولم يامر
يعنى شيئا مشية تكليفية واراده ارادة تخييرية ولم يامر به
على وجه القسر ولم يرده على وجه الجبر او شاء شيئا باعتبار
انه لم يجبر على ضده ولم يامر بذلك الشئ اصلا كما انه شاء
اكل آدم من الشجرة بالاعتبار المذكور ولم يامر به لكونه مرجوحا
ثم اوضح ذلك بقوله امر ابليس ان يسجد لآدم على سبيل الا
ختيار واراد منه السجود من غير القسر والاجبار وشاء
ان لا يسجد بالجبر والقسر او المراد ولم يشأ ان يسجد بقرينة
قوله امر الله ولم يشأ ومعناه ولم يشأ ان يسجد له مشية جبر

ولم يرد

ولم يرد منه ذلك ارادة قسر والمال واحد ولو شاء لسجد
اى ولو شاء سجوده لآدم على القسر والجبر لسجد له لان
الافعال القسرية لا تتخلف عن الفاعل وحيث لم يسجد
علم انتفاء المشية القسرية والارادة الجبرية ونهى آدم عن اكل
الشجرة على وجه الاختيار وكره منه اكل ثمرتها من غير
القسر والاجبار وشاء ان ياكل منها اى شاء ان يكون اكله منها
امرا اختياريا له واراد ان لا يكون مجبورا فى تركه وفى قبول
النهى عنه ولو لم يشأ لم ياكل يعنى لو لم يشأ ان يكون له اختيار فى
اكله ولا يكون مجبورا على تركه لم ياكل لان المجبور على ترك
الشئ ومسلوب الاختيار عن فعله لا يقدر على الاتيان بذلك
الشئ وحيث اكل علم انه صاحب القدرة والاختيار فيه و
انه تعالى اراد ان يكون فعل العبد وتركه بقدرته حفظا لنظام
التكليف وتحقيقا لمعنى الثواب والعقاب وبهذا التقرير يندفع
على ظ — ما يتوجه الى ظاهر هذا الحديث من انه موافق لمذهب الجبرية
القائلين بانه تعالى قد يامر بالشئ وهو لا يريده وينهى عن
الشئ وهو يريده وانه يريد كل ما يدخل فى الوجود وان
كان معصية ولا يريد ما لا يدخل فيه وان كان طاعة بناء
على ما تقرر عندهم من انه تعالى خالق لافعال العباد فكلها
خلقه فقد اراده وكل ما لم يخلقه لم يرده فامر ابليس بالسجود
ولم يرده لعدم تحققه واراد عدمه لتحققه ونهى آدم عن
الاكل واراد اكله لتحققه ولم يرد تركه لعدم تحققه و
غير موافق لمذهب العدلية الامامية وهو انه تعالى كل ما
يامر به فهو يريده وكل ما ينهى عنه فهو لا يريده بل يكرهه
وانه تعالى يريد كل ما هو خير حسن وجد او لم يوجد ولا
يريد كل ما هو شر وقبيح كذلك ويخطر بالبال توجيه

آخر وهو ان معنى قوله امر الله ولم يشأ هو انه امر بشيء ولم
يرد تعلق علمه بوقوع ذلك الشيء لعلمه بعدم وقوعه ومعنى
قوله وشاء ولم يأمر هو انه اراد تعلق علمه بوقوع شيء لعلمه
بوقوعه ولم يأمر بذلك الشيء لانه يكرهه وتوجيه ثالث
بناه على ان المراد بالمشية العلم وهو انه امر بشيء ولم يعلم وقوع
ذلك الشيء لعلمه بعدم وقوعه فلا يتعلق علمه بوقوعه
وشاء يعني علم وقوع شيء ولم يأمر به لكونه غير مرضي له والتوجيه
الاول اقرب والثالث ابعد لان اطلاق المشية على العلم لم
يثبت لغة ولا عرفا وحمل الحديث على التقية ايضا محتمل علي
بن ابرهيم عن المختار بن محمد الهمداني ومحمد بن الحسن عن
عبد الله الحسن العلوي جميعا عن الفتح بن يزيد الجرجاني
عن ابي الحسن عليه السلم قال ان لله ارادتين ومشيتين ارادة
حتم اي ارادة حتمية ومشية قطعية لا يجوز تخلف المراد
عنها كما هو شأن ارادته ومشيته بالنسبة الى افعاله وارادة
عزم اي ارادة عزمية غير حتمية ومشية تجويزية غير
قطعية يجوز تخلف المراد عنها كما هو شأن ارادته ومشيته
بالنسبة الى افعال العباد ينهى وهو يشاء اي ينهى العبد عن شيء
ويكره ذلك الشيء وهو يريد بالعرض صدوره منه باعتبار
انه لم يجبره على قبول النهي والترك ويأمر وهو لا يشاء
اي يأمر العبد بشيء ويريد صدوره منه وهو لا يريد
ذلك الشيء باعتبار انه لم يجبره على قبول المأمور به والحاصل
انه تعالى لما كان قادرا على منع العبد جبرا وقسرا من الفعل
في صورة النهي ومن الترك في صورة الامر ولم يمنعه كذلك
لانه مناف للتكليف كانه شاء فعل المنهي عنه وترك المأمور
به اوما رأيت انه نهى آدم وزوجته ان يأكلا من الشجرة

وشاء

وشاء ذلك اي اكلهما منها باعتبار انه لم يجبرهما على تركه
ولو لم يشأ ان يأكلا ويجبرهما على المنهي عنه ومشيته لتركه
حتما لما غلبت مشيتهما للاكل مشية الله تعالى لتركه حتما لان
المغلوب المجبور على ترك شيء لا يمكنه الاتيان بفعله فضلا
عن ان يكون مشيته غالبة على مشية الجابر القاهر وامر ابرهيم
ان يذبح اسحق دل على ان الذبيح اسحق بن سارة وفي
رواية ابي بصير عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلم
المذكورة في باب حج ابرهيم عليه السلم من هذا الكتاب ايضا دلالة
على ذلك ولكن رواية الصدوق رحمه الله في كتاب عيون
اخبار الرضا عليه السلم باسناده عن الفضل بن شاذان عن ابي
الحسن الرضا عليه السلم وباسناده الآخر عن علي بن الحسين
بن علي بن فضال عن ابيه عنه عليه السلم دلت على ان الذبيح
اسمعيل بن هاجر وكذا روايته في كتاب معاني الاخبار
في باب نوادر المعاني صريحة في ذلك وفي آخرها فمن زعم
ان اسحق اكبر من اسمعيل وان الذبيح اسحق فقد كذب
بما انزل الله من نبائهما ولم يشأ ان يذبحه مشية حتم يمتنع
معها ترك الذبح والاعراض عنه ولو شاء ان يذبحه كذلك
لما غلبت مشية ابرهيم ترك الذبح والاعراض عنه بعد
الاشتغال به مشية الله ذبحه حتما لانه عليه السلم حينئذ كان
مجبورا بالذبح غير قادر على تركه والله اعلم علي بن ابرهيم
عن ابيه عن علي بن معبد عن درست بن ابي منصور
عن فضيل بن يسار قال سمعت ابا عبد الله عليه السلم يقول شاء
واراد ولم يحب ولم يرض هذا باعتبار المتعلق بجمل نفسه
بقوله شاء ان لا يكون الا بعلمه واراد مثل ذلك قد عرفت
ان الارادة اكد من المشية يعني شاء واراد ارادة حتم ان

ان يتعلق علمه بكل شئ ولا يقع شئ من الاشياء الا بعلمه و هذا
احد التاويلات لتعلق مشيته وارادته بكل شئ خيرا كان
او شرا ولم يحب ان يقال ثالث ثلثة المحبة في حق العبد
ميل النفس او سكونه بالنسبة الى موافقه وملائمه عند
تصور كونه موافقا وملائما له وهذا مستلزم لارادته
اياه ولما كانت المحبة بهذا المعنى محالا في حقه تعالى يراد بها
ذلك اللازم يعني لم يرد ان يقال هو اله من الالهة الثلثة
الله وعيسى ومريم كما قالت النصارى ودل على قولهم
ذلك قوله تعالى ءانت قلت للناس اتخذوني وامي الهين
ولم يرض لعباده الكفر لان الرضا بالكفر قبيح لا يجوز
اسناده اليه تعالى وفيه رد على الاشاعرة لانهم يقولون ان الله اراد
الكفر من الكافر واراد ان يقال له ثالث ثلثة بناء على ما
تقرر عندهم من انه تعالى اراد كل ما له حظ من الوجود و
اذا ارادها فقد احبها ورضيها لان حبه تعالى للشئ و
رضاؤه عبارة عن الارادة كما صرحوا به في كتبهم وصرح
به اصحابنا ايضا ومن ثم قال ابن قيم الحنبلي وابن هشام
على ما نقل عنهما شارح كشف الحق ان هؤلاء يعني الاشاعرة
يقولون ان كل ما شاء الله وقضاه فقد احبه ورضيه و
لما راى جماعة المتاخرين منهم شناعة هذا القول وقبحه
حاولوا التحرز عنه فقال بعضهم ارادته تعالى لجميع الاشياء
حتى الكفر وغيره عبارة عن تقديرها وتقديره للكفر لا
يوجب ان يحبه ويرضاه وقال صاحب المواقف الرضا
عبارة عن ترك الاعتراض والله يريد الكفر للكافر و
يعترض عليه ويؤاخذه به ويؤيده ان العبد لا يريد الالام

والامراض

والامراض وليس مامورا بارادتها وهو مامور بترك
الاعتراض عليها الجواب عن الاول ان الارادة لم تجئ
لغة ولا عرفا بمعنى التقدير ولم يصطلح عليه سوى هذا القائل
ولهذا لم يتمسكوا في رفع هذه الشناعة عن انفسهم بهذا
القول مع انه لا ينفعهم اصلا لان افعال العباد كلها مخلوقة
له تعالى عندهم ولا معنى لخلق الفاعل المختار لها بدون
ارادتها فالقبح بحاله والجواب عن الثاني من وجوه الاول
انه لم يثبت في اللغة ولا في العرف ان الرضا عبارة عن
ترك الاعتراض بل الثابت فيهما انه عبارة عن الارادة
وبذلك يشعر كلام ابن قيم في شرح منازل السائرين
وكلام الاديب في كتاب اكمال الاكمال وكلام بعض شراح
نهج البلاغة حيث قال المحبة ارادة هي مبدأ فعل ما ومحبته
تعالى للشئ هي ارادته والرضا قريب من المحبة ويشبه
ان يكون اعم منها لان كل محب راض عما احبه ولا ينعكس
وقد قيل ان الرضا على ما يقتضيه القرآن مستلزم للارادة
او ارادة مخصوصة ولعل تلك الارادة المخصوصة هي التي
ذهب اليها بعض الاصحاب من ان الرضا ارادة متعلقة
بالامور الحسنة من حيث هي كذلك الثاني ان ارادة الكفر
من شخص والاعتراض عليه قبيح بحسب العقل فلا يصح
اسناده اليه تعالى الثالث ان ترك الاعتراض متحقق
في المباحات والمكروهات ولا يقال انه تعالى راض عن العباد
بفعلها الرابع ان التاييد المذكور في محل المنع لان رضاء
العبد بالالام عبارة عن ارادتها ترجيحا لارادته تعالى
على ارادة نفسه وترك الاعتراض تابع لتلك الارادة

محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن محمد بن ابي نصر قال قال

ابو الحسن الرضا عليه السلم قال الله ابن آدم بحذف حرف الندا
وفى كتاب العيون يا ابن آدم بذكرها بمشيتى مشيتك و
توفيقك واللطف بك كنت انت الذى تشاء لنفسك ما تشا
من الطاعات والخيرات الموجبة لاستقامة احوالك فى
الدارين كما قال سبحانه وما تشاؤن الا ان يشاء الله وفى
الكلام ترجيح لجانب المعنى والخطاب على جانب اللفظ و
الغيبة وبقوتى التى اودعتها فيك اديت فرايضى التى
تعجب قربك منى ورضاى عنك ولما كان اداؤها متوقفا
على ارادتها والقوة عليها والتوفيق المحرك اليها وكان كل ذلك
من صنع الله تعالى بعباده والتفضل عليهم اما الاخيران
فظاهران واما الاول فلانك قد عرفت آنفا ان اصل الا
رادة من خلق الله تعالى وان كانت الارادة الجازمة من
العبد من الله تعالى عليهم بذكر هذه الامور وبنعمتى قويت
على معصيتى فيه توبيخ لك بالظلم والكفران ووعيد باستحقاق
العقوبة والخذلان وذلك لان حكمة التكليف المورث لاستحقاق
الثواب والعقاب تقتضى امكان تعلق القوة بالضدين
وصلاحية ارتباطها بالطرفين وتلك القوة لكونها جسمانية
تقوى وتضعف بسبب توارد النعمة وعدمه اقتضت
الحكمة لاجل تكميل الحجة تقويتها بالنعمة والغرض الاصلى
من تقويتها هو ان تسيرها الى اشرف الضدين وتميلها الى
افضل الطرفين اعنى الطاعات والخيرات فاذا جعلتها مايلة
الى المعاصى والشرور فقد صرفت النعمة فى سبيل الظلم
والطغيان وحصل لك استحقاق العقوبة والخذلان جعلتك
بلا سبق استحقاق سميعا بما نطقت به السن الشرايع والرسل
بصيرا بما دل على اشرف المناهج والسبل قويا على سلوك

طريق

طريق الاستقامة والتذلل ما اصابك من حسنة طاعة
كانت او نعمة فمن الله تفضلا منه عليك واحسانا منه اليك
فله الفضل والحق عليك اما الطاعة فلاخذ لطفه عنان
مشيتك اليها واقامته توفيقه جوادا اذ دلك عليها واما
النعمة سواء كانت دنيوية او اخروية فلظهور رجوع
جلها بل كلها الى التفضل والاحسان لان الانسان وان صرف
عمره فى سبيل الطاعة والرضوان واجتنب دهره عن طريق
المعصية والطغيان فهو بعد لم يات بما يكافى نعمة الوجود
فكيف يستحق بعمله نعمة اخرى ولذلك ورد من طريق
العامة والخاصة لا يدخل احد الجنة الا بفضل الله
ورحمته وفيه دلالة على نفى التفويض وما اصابك
من سيئة معصية كانت او بلية فمن نفسك لكونها فاعلة
لها وجالبة اياها اما المعصية فلصرف النفس عنان القدرة
القادرة على الطاعات والمعاصى الى سبيل المعاصى واما البلية
فلاستجلاب النفس اياها بارتكاب المناهى كما روى المصنف
فى باب تعجيل عقوبة الذنب باسناده عن ابى عبد الله
عليه السلم قال قال امير المؤمنين عليه السلم فى قول الله عز وجل
وما اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم ويعفو عن
كثير ليس من التواء عرق ولا نكبة حجر ولا عثرة قدم
ولا خدش عود الا بذنب الحديث قال القاضى الاية
مخصوصة بالمجرمين فان ما اصاب غيرهم فلاسباب اخر منها
تعريضه للاجر العظيم بالصبر عليه انتهى وذلك ان تريد با
لنفس وليد الجنس وتقول قد يصيب المصيبة بريئا بفعل غيره
كما دل عليه بعض الآيات والروايات وان تريد بها نفس المصا
ب به وتجعل المكسوب الجانب للمصيبة شاملا للخلاف الاولى ايضا

وتقول غير المجرم لا تخ منه كما اشتهر حسنات الابرار سيئات
المقربين ومن ههنا اصاب آدم عليه السلام ما اصابه وفيه دلالة واضحة
على ان العبد ليس مجبورا على المعصية وان افعاله مستندة اليه لا
اليه سبحانه كما زعمت الاشاعرة وذلك المذكور وهو كون ما
اصابك من حسنة سبب للحكم عليه بانه من الله وكون ما اصابك
من سيئة سبب للحكم عليه بانه من نفسك لاجل اني اولى بحسناتك
منك لصدورها عنك بقوتي التي اودعتها فيك اختيارا وامتنانا
وتربيتي ولطفي بك تفضلا واحسانا حتى لو صرفت وجه التوفيق
واللطف عنك ووكلتك الى نفسك كنت من الشر اقرب ومن الخير
ابعد وانت اولى بسيئاتك مني لصدورها عنك على وفق عنايتك
وارادتك ومقتضى مشيتك وقدرتك وفي لفظة اولى واضافة
الحسنات والسيئات الى المخاطب اشعار بان الحسنات والسيئات
كلها مكسوبة للعبد الا ان فعل الحسنات لما كان بالتوفيق واللطف
الخارجين عن الامور المعتبرة في اصل التكليف كان اسناده اليه
تعالى اولى بهذا الاعتبار كاسناد الرمي اليه تعالى في قوله وما
رميت اذ رميت ولكن الله رمى وفعل السيئات لما كان من مجرد
القدرة التي هي مناط التكليف مع شوق النفس اليه من غير
اعانة من الله تعالى عليه كان اسناده الى الفاعل الحقيقي اولى
من اسناده الى الفاعل بواسطة وذلك اشارة الى الامر المفهوم
من سياق الكلام وهو الاقدار على الطاعة والمعصية واحداث
اللطف والتوفيق لبعض دائما ولبعض في وقت دون وقت ل
انني لا اسال عما افعل لكمال الجلالة والعظمة والجبروت مع اشتمال
ذلك الفعل على الحكم والمصالح وغيرها من اسرار القدر التي لا
يصل اليها عقل احد من البشر وهم يسالون عما يفعلون وعدم
صرف القوة والنعمة فيما يعملون لانهم عباد مملوكون وفيه ايضا دلالة
على

على انهم فاعلوه اذ لا معنى لسؤال احد عما هو مجبور عليه و
ليس من فعله

باب الابتلاء والاختبار

علي بن ابرهيم بن هاشم عن محمد بن عيسى عن يونس بن عبد
الرحمن عن حمزة بن محمد الطيار عن ابي عبد الله عليه السلام قال
ما من قبض ولا بسط الا ولله فيه مشية وقضاء وابتلاء القبض
في اللغة الامساك والاخذ يقال قبض عليه بيده اذا ضم عليها اصابعه
وقبض الشيء اخذه والبسط نشر الشيء والجود والانعام
وفلان مبسوط اليد وجواد عبارتان متعاقبتان على معنى واحد
ومن اسمائه تعالى القابض والباسط لانه يقبض الرزق
عمن يشاء ويبسطه لمن يشاء ويقبض الارواح عند الممات ويبسطها
في الاجساد عند الحياة ولعل المراد بالقبض والبسط هنا القبض
والبسط في الارزاق بالتوسع والتقتير وفي النفوس بالسرور
والاحزان وفي الابدان بالصحة والالم وفي الاعمال بتوفيق الاقبال
اليها وعدمه وفي الاخلاق بالتحلية بها وعدمها وفي الدعاء بالاجابة
له وعدمها وفي الاحكام بالرخصة في بعضها والنهي عن بعضها
يعني ما من قبض ولا بسط بشيء من هذه المعاني الا ولله تعالى
فيه مشية وارادة وقضاء وحكم وابتلاء واختبار يختبر بها
عباده ويعامل معهم معاملة المختبر مع صاحبه لا ليعلم مآل حالهم
وعاقبة امرهم لانه علام الغيوب بل ليظهر لهم كيف يخرجون
من بوتقة الامتحان ايخرجون صابرين خالصين او يخرجون
شاكين خبيثين فالفقير والمحزون والمتألم مختبرون با
لفقر والحزن والالم والغني والمسرور والصحيح مختبرون
بالغنا والسرور والصحة وهكذا البواقي فان صبروا دخلوا
في زمرة الصابرين الكاملين وان لم يصبروا دخلوا في زمرة
الشاكين الناقصين والشاكرون العارفون بمراتب هذه الاختبارات

وردوا هذه الامتحانات مترددون بين خوف ورجاء لا حول
ولا قوة الا بالله وفيه دلالة على ان افعال العباد اختيارية لهم
اذ لا معنى لاختبار احد بفعل لا يقدر عليه عدة من
اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه عن فضالة بن ايوب
عن حمزة بن محمد الطيار عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال ليس
شيء فيه قبض او بسط مما امر الله به او نهى عنه لعل المراد بالا
مر خلاف النهي فيشمل ما وقع فيه الرخصة مثل المباحات
ايضا والبسط في صورة الامر والقبض في صورة النهي لان
الناهي قبض المنهي واخذه عن فعل المنهي عنه ويمكن تعميم
الامر والنهي على وجه يشمل القبض والبسط في غير الاحكام
ايضا فان الفقر والغنا والالم والصحة وغيرها ايضا حاصلة بامره
تعالى الا وفيه لله تعالى ابتلاء وقضاء وذلك بعد حصول اللطف
منه تعالى ببعث الانبياء وارسال الرسل وانزال الكتب وارشاد
العباد وايضاح السبل ومدح الصابرين وتعظيم اجرهم فلا يرد
ان الاختبار ينافي اللطف المقرب الى الطاعة والانتهاء واللطف
واجب على الله تعالى كما بين في موضعه باب السعادة
والشقاء الشقا والشقاوة خلاف السعادة تقول سعد الرجل
بالفتح والكسر فهو سعيد وبالضم والكسر فهو مسعود و
السعيد فسره الاكثر بانه من يدخل الجنة وان اردت زيادة
توضيح فنقول السعادة والشقاوة حالتان متقابلتان للانسان
ولهما اثر وسبب قريب وسبب بعيد اما الاثر فهو استحقاق
الثواب والعقاب واما السبب القريب فهو الاتيان بالخيرات
التي اشرفها الايمان والاتيان بالشرور التي اخسها الكفر وقد
يطلق السعادة والشقاوة على نفس هذا السبب ايضا وقال
الصادق عليه السلام السعادة سبب خير يمسك به السعيد فيجره

الى النجاة

الى النجاة والشقاوة سبب خذلان يمسك به الشقي فيجره الى
الهلكة وكل بعلم الله يحتمل الامرين واما السبب البعيد فهو
ما اشار اليه مولانا الباقر عليه السلام بقوله ان الله جل وعز
قبل ان يخلق الخلق قال كن ماء عذبا اخلق منك جنتي و
اهل طاعتي وكن ملحا اجاجا اخلق منك ناري واهل
معصيتي ثم امرهما فامتزجا فمن ثم صار يلد المؤمن الكافر
والكافر المؤمن الحديث فان هذين المائين سبب لاتصاف
الانسان بالخير والشر وتكليفه وامتحانه بهما ومبدا لا
ستعداده لقبول السعادة والشقاوة وميله اليهما ولا
يقتضي ذلك الجبر لان الجبر انما يلزم لو خلقه من ماء
اجاج فان ذلك كان يوجب انتفاء القدرة على الخير والطاعة وحده صح
انهما يطلقان على هذا السبب ايضا وبالجملة هما في الحقيقة الحالتان
المذكورتان واطلاقهما على السببين المذكورين على سبيل
التوسع من باب تسمية السبب باسم المسبب محمد بن اسمعيل
عن الفضل بن شاذان عن صفوان بن يحيى عن منصور
بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان الله خلق السعادة
والشقاء قبل ان يخلق خلقه اي قدرهما قبل تقدير الخلق
او قبل ايجاده فلا يرد انهما امر عرضي كيف يتصور تحققه
قبل تحققه هذا ان اريد بهما الحالة المذكورة او السبب
القريب لهما واما ان اريد بهما السبب البعيد فيحتمل
ان يراد بخلقهما تقديرهما ويحتمل ان يراد به ايجادهما لان
مبدا الخير والشر مما اوجده الله تعالى في مبدأ الانسان
الذي هو الماء الذي اختمرت به طينته فمن خلقه
الله سعيدا حال عن المفعول او تمييز للنسبة وعلى التقديرين
كان تقديره او ايجاده مقرونا بسعادته في علم الله تعالى

فلا يرد ان سعادته مكسوبة له لانه تعالى موجد لها
على ما هو الحق عند الامامية لم يبغضه ابدا لتحقق السعادة
الموجبة للمحبة والرضا عنه وان عمل شرا بمقتضى ما فيه
من القوة الداعية الى الشر ابغض عمله بما هو شر متصف
بانه خلاف المراد وبغضه له يعود الى كراهته له و
علمه بعدم وقوعه على نهج الصواب واستحقاق صاحبه
للتعذيب ثم يوفقه للتوبة الماحية له او يمحوه بالآلام
والمصايب او يعفو عنه لمن يشاء حتى يرد عليه خالصا
من الذنوب وان كان شقيا لم يحبه ابدا لغلبة شقاوته
الموجبة للمقت والبغض وفي تغيير الاسلوب ايماء لطيف
الى انه تعالى لا يخلق احدا شقيا وانما الشقاوة من كسب
العبد بخلاف السعادة فانها ايضا وان كانت من كسبه
الا انه لحسن استعداده صار محلا للطفه تعالى به و
توفيقه له في اكتسابه فكانه تعالى خالق لها وان عمل صالحا
لما فيه من القوة الداعية الى الصلاح احب عمله حبه له
يعود الى علمه بوقوعه على نهج الصواب وارادة المكافاة
لصاحبه فيكافيه بالاحسان والانعام الدنيوي ونحوه
ليرد عليه خاليا عما يوجب الدخول في الجنة وابغضه
لما يصير اليه بسوء اختياره من الشقاوة التامة الموجبة
للدخول في النار فاذا احب الله شيئا سواء كان عملا
او غيره لم يبغضه ابدا واذا ابغض شيئا لم يحبه ابدا
توضيح ذلك ان الانسان عبارة عن مجموع جوهري النفس
والبدن ولكل واحد منهما طريقان طريق الخير وطريق
الشر فطريق الخير للاول هي العقائد الصحيحة و
الاخلاق المرضية وللثاني هي الاعمال الحسنة وطريق

الشر

الشر للاول هي العقايد الباطلة والاخلاق الرذيلة
وللثاني هي الاعمال القبيحة فان استقام هذان الجوهران
في شخص دائما كما في الانبياء والاوصياء كان سعيدا مطلقا
محبوبا لله دائما غير مبغوض ابدا وان لم يستقم شيء منهما
ابدا كان شقيا مطلقا مبغوضا ابدا غير محبوب اصلا و
ان استقام الاول دائما دون الثاني كان هو محبوبا دائما غير
مبغوض ابدا لان الجوهر الاول اولى بالحقيقة الانسانية
بل هو الانسان حقيقة وكان عمله مبغوضا وان استقام
الثاني دائما دون الاول كان هو مبغوضا وعمله محبوبا
وان استقام كل واحد منهما في وقت دون آخر يعتبر
حاله في الخاتمة فان استقاما او استقام الاول وحده كان
هو عند الله محبوبا وكان عمله مبغوضا وان استقام
الثاني او لم يستقم شيء منهما كان هو عند الله مبغوضا و
كان عمله محبوبا وكلما كان العمل وحده مبغوضا امكن ان
تتداركه التوبة او المصيبة الدنيوية او البرزخية او
الشفاعة او العفو ومما ذكرنا ظهر ان الكافر الذي يؤمن
محبوب له تعالى في علم الغيب والمؤمن الذي يكفر مبغوض
ابدا لا يقال هذا ينافي قوله تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين
اذ يبايعونك تحت الشجرة فان هؤلاء كانوا محبوبين
لله تعالى لان الرضا عنهم يوجب المحبة لهم ثم صار بعضهم
مبغوضا بالنفاق في حال حيوته صلى الله عليه وآله وبعضهم
بالخلاف بعده لانا نقول الرضا متعلق بالمؤمنين وكون
هؤلاء من المؤمنين عند المبايعة ممنوع وعلى تقدير
التسليم كان الرضا مشروطا بالوفاء وعدم النكث كما يدل
عليه قوله تعالى فمن نكث فانما ينكث على نفسه وهؤلاء لما

نكثوا علم انهم نقضوا شرط المحبة وفى هذا الحديث رد على الاشاعرة القائلين بانه تعالى اراد جميع افعال العباد ورضى
بها واحبها بناء على ما زعموا من انه الموجد لها على بن محمد رفعه
عن شعيب العقرقوفى عن ابى بصير قال كنت بين يدى ابى
عبد الله عليه السلم جالسا قوله جالسا اما خبر والظرف متعلق
به او حال والظرف خبر وقد ساله سائل فقال جعلت فداك
يا بن رسول الله من اين لحق الشقاء اهل المعصية اى من اى
محل ان يكون من للابتداء او من اى سبب على ان يكون للتعليل كما
فى قوله تعالى مما خطيئاتهم اغرقوا ويكون اين بمعنى اى للسؤال
عن الحال حتى حكم لهم فى علمه بالعذاب عليهم على عملهم اللام
فى لهم للتهكم وفى بعض النسخ الباء اى بسبب علمه بسوء حالهم وقبح
مآلهم ونشاء اعمالهم او للظرفية المقدرة لاستقرار هذا
الحكم فى علمه المحيط بكل شئ واحتواء علمه به كاستقرار
السعى فى الحاجة فى قوله سعيت فى حاجتك والباء متعلق
بحكم وحتى عاطفة لاجارة بقرينة وقوع الفعل بعدها و
ما بعدها ههنا اقوى مما قبلها لان للشقاء افرادا وهذا الفرد
وهو حكم الله تعالى عليهم بالعذاب اقوى افراده ولذلك جعله
السائل غاية لها ليفيد لحوق جميع افراد الشقاء بهم حتى
هذا الفرد الذى لا شقاء اقوى منه ثم ان اراد بلحوق الشقاء
لحوقه بحسب العلم الالهى كان المعطوف مؤخرا بحسب
الذهن ونفس الامر جميعا لان هذا الحكم تابع لعلمه بشقائهم
وان اراد به لحوقه بحسب الخارج كان المعطوف مؤخرا بحسب
الذهن لملاحظته احاطة افراد الشقاء بهم فردا بعد فرد
الى ان بلغ هذا الفرد الذى هو نهاية افراده واقواها ومقدما
بحسب نفس الامر لانه تابع لعلمه الازلى بحالهم بقى ههنا

شئ

شئ وهو انه ان اراد بالمعصية المعصية الموجبة للدخول
فى النار ابدا مثل الكفر يراد بالشقاء الشقاء التام وبالعذاب
العذاب الابدى وان اراد بها اعم مما ذكر يراد بهما ايضا اعم مما ذكر
وح يراد بقوله حكم لهم بالعذاب انه حكم لهم باستحقاق العذاب
لئلا ينافى جواز العفو وغيره فى بعض الصور ولما سئل
السائل عن المبدا الاولى والسبب الاصلى للشقاء اشار
عليه السلم الى ان ذلك سر من الاسرار التى لا يصل اليها العقول
الناقصة فقال ابو عبد الله عليه السلم ايها السائل حكم الله لا يقوم
له اى لمعرفته ومعرفة اسراره احد من خلقه بحقه اى بحق
الحكم او بحق التعلم او بحق القيام له ولعل المراد بهذا الحكم هو حكمه
تعالى فى علمه بالثواب والعقاب على عملهم او حكمه تعالى فى مادة
الانسان بامتزاج الماءين او بامتزاج الطينتين طينة الجنة وطينة
النار كما فى بعض الروايات وهذا الامتزاج مبدا للقوة الداعية
الى الخير والشر والسعادة والشقاوة فلما حكم بذلك اى با
لثواب والعقاب او بالامتزاج المذكور وهب لاهل محبته
اى للذين علم انهم سيصبرون على طاعته ويقفون على امره
ونهيه ويسلكون باختيارهم سبيل محبته القوة على معرفته
القوة وان اعتبر فى مفهومها صلاحية تاثيرها فى الخير
والشر وامكان ارتباطها بالفعل والترك الا انها فى هؤلاء لما
كانت متوجهة الى الطريق الخير ومتعلقة بسبيل المعرفة خصها
بالذكر باعتبار هذا الطريق لانتفاء اثرها فى غيره ووضع عنهم
القوة م لطفا بهم وتوفيقا لهم ثقل العمل لطاعتهم ما هو الغرض من هذه
بحقيقة ما هم اهله من الاتيان بالطاعات والاجتناب عن المنهيات
والسلوك الى الله وبذلك صاروا من اهل المحبة والسعادة
فالقوة والاعانة منه تعالى والفعل منهم على سبيل الاختيار

ووهب لاهل المعصية القوة على معصيتهم وجه التخصيص
يعرف مما ذكر وانما اضاف المعصية اليهم لا اليه سبحانه كما في
المحبة والمعرفة للتنبيه على ان معصيتهم مما ينبغي ان لا يقع وانها
لكونها من مقتضيات نفوسهم وجب ان يضاف اليهم ولما كان
المراد بهذه القوة القوة الجامعة لشرايط التاثير في المعاصي
بقرينة تخصيص تعلقها بالمعصية بالذكر اشار الى تعليل هبتها
بوجه يخرجها عن الجبر والظلم بقوله لسبق علمه فيهم بما يصيرون
اليه من المعصية والمخالفة وهذا العلم تابع للمعلوم بمعنى انه
مطابق له والاصل في هذه المطابقة هو المعلوم اذ لولاه لم يتعلق
العلم به لا بمعنى انه متاخر عنه لاستحالة حدوث العلم له
تعالى ومنعهم اطاقة القبول منه في الطاعات وسلوك سبيل
الخيرات والظاهر ان اضافة المنع الى ضمير الجمع من باب
اضافة المصدر الى الفاعل والمقصود ان هبة القوة المؤثرة
في المعصية لاجل مجموع هذين الامرين اعني العلم والمنع فلا
يلزم الجبر لاستناد المنع اليهم وانما قلنا الظاهر ذلك لاحتمال
ان يكون من باب اضافة المصدر الى المفعول والفاعل هو الله
تعالى والمقصود منه سلب التوفيق والاعانة عنهم بسبب
ابطالهم الاستعداد الفطري لاطاقة القبول منه وافساده
القوة لقبول الطاعة ولا يلزم منه جبر ولا ظلم لان الجبر
انما يلزم لو لم يهب لهم القوة على الطاعة والطاقة القبول و
الظلم انما هو وضع الشيء في غير موضعه وهم بسبب ذلك
الابطال والافساد خرجوا عن استحقاق الاعانة والتوفيق
فوافقوا بالقاف والعين وفي بعض النسخ فوافقوا بالفاء
والقاف ما سبق لهم في علمه من المعاصي الموجبة لعذابهم
ولم يقدروا ان ياتوا حالا تنجيهم من عذابه لان علمه اولى

بحقيقة

بحقيقة التصديق ان قلت علمه تعالى باحوالهم الموجبة لعذابهم
لا يقتضي ان يكون تلك الاحوال واجبة وان لا يكون لهم قدرة
على الاحوال الموجبة لنجاتهم عن العذاب اذ العلم تابع للمعلوم
لا علة له قلت لا دلالة فيه على ان علمه علة لتلك الاحوال
وعدم قدرتهم على نقيضها وانما دل على ان المعلوم واجب
الحصول لان علمه مطابق للواقع واما وجود المعلوم فهو
مستند الى علته التامة التي هي باختيارهم ومع تحقق علته
التامة فهو واجب الحصول ونقيضه ممتنع لا قدرة لهم عليه
وهو معنى شاء ما شاء وهو سره اي اعطاء القوة على الطاعة
والمعصية وعدم الجبر على شيء منها تحقيقا لمعنى الاختيار
والتكليف هو معنى شاء ما شاء وسره اذ لو لم يشاء صدورها
على سبيل الاختيار لما اعطاهم القوة عليها ولجبرهم على
الطاعة وفيه رد على الجبرية القائلين بان معناه انه تعالى
اراد جميع افعال العباد وفعل هو خيرها وشرها وهم كما صرح به
بعض المتاخرين منهم صنفان صنف يقولون بانه هو الفاعل
لافعال العباد وليس لهم اختيار وقدرة عليها اصلا و
صنف يقولون ان لهم قدرة واختيارا على افعالهم وليس
لقدرتهم واختيارهم مدخل وتاثير فيها وانما الموجد
لها هو الله تعالى والعبد كاسب بمعنى انه محل لتلك الافعال
التي اوجدها الله تعالى فيه وتحقيقه يرجع الى ان العبد
اذا توجهت قدرته الى الفعل سبقت قدرته تعالى اليه و
توجدها وهذا الصنف وهم الاشاعرة مع موافقتهم
للصنف الاول في بعض الوجوه خالفوهم بوجه اخر
لئلا يرد عليهم ان فعله تعالى معاصي العباد ثم تعذيبهم
بها ظلم وجور لانهم يقولون يستحق العباد التعذيب باعتبار

المحلية والكسب واقتران المعصية مع قدرتهم وان لم
تكن قدرتهم مؤثرة فيها اصلا وانت تعلم ان القول بوجود
قدرة غير مؤثرة غير معقول لان القدرة صفة مؤثرة
على وفق الارادة فلو لم يكن قدرة العبد مؤثرة كانت
تسميتها قدرة مجرد اصطلاح وان الظلم لازم غير مدفوع
ولقد احسن بعض اصحابنا حيث اتى بالتمثيل لايضاح
قبح هذا القول وقال لعمري ان القول بكسب العبد
وبان قدرته غير مؤثرة وانما المؤثر قدرة الله تعالى
ثم القول بثواب العبد او عقابه من باب ان يقال ان
احدا قادرا على الزنا مثلا اذا كان معه قادر آخر كان
قدرته اشد من قدرته وارتكب الزنا دون الاول
صار ذلك الضعيف الغير المرتكب له مستحقا للحد
والرجم دون المرتكب له وهو كما ترى عدة من اصحابنا
عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه عن النضر بن سويد
عن يحيى بن عمران الحلبي عن معلى بن ابي عثمان عن علي بن
حنظلة عن ابي عبد الله عليه السلام قال انه يسلك بالسعيد
في طريق الاشقياء تقول اسلكت الشئ في كذا اسلاكا و
سلكته فيه سلكا بالفتح فانسلك اذا ادخلته فيه فدخل
فالفعل متعد اما مزيد او مجرد وعلى التقديرين اما معلوم
مسند الى ضمير يرجع الى الله تعالى او مجهول مسند الى
الظرف والباء للمبالغة في التعدية وقد تجعل للتعدية
بناء على ان السلك قد يجيء لازما حتى يقول الناس
ما اشبهه بهم اظهار للتعجب في كمال المشابهة بينه وبينهم
في الشقاء بل هو منهم لحصول المساواة في الظاهر وانتفاء
التشبيه المشعر بالتفاوت ثم يتداركه السعادة برجوعه

الى

الى طريق السعداء وندامته عما كان فيه فيحسن خاتمته
وقد تقرر ان كل من مات على شئ حكم له به من خير او
شر وقد يسلك بالشقي طريق السعداء حتى يقول
الناس ما اشبهه بهم بل هو منهم ثم يتداركه الشقاء با
لحركة الى طريق الاشقياء واستقرار خاتمته على الشقاوة
الا من كتبه الله سعيدا وان لم يبق من الدنيا الا
فواق ناقة ختم له بالسعادة الفواق بالفتح والضم
ما بين الحلبتين من الوقت لان الناقة تحلب ثم تترك
سويعة يرضعها الفصيل ثم تحلب وهذا تمثيل بقرب
ما بين موته ووصوله الى مرتبة السعادة ثم تلك السعادة
حصلت له باختياره وحسن اعتباره مع لحوق اللطف والتوفيق
به ولا يلزم من كونه مكتوبا من السعداء سلب الاختيار
عنه اذ معنى كتبه الله سعيدا ليس الا تعلق علمه بانه
سعيد وعلمه بسعادته لا يلزم وجودها لا باختياره و
ارادته لان العلم تابع للمعلوم ومطابق لما يقع في نفس
الامر وفيه تنبيه على الخوف من سوء الخاتمة وهو الذي
قرح قلوب العارفين ووقع من سوئها جزئيات كثيرة
وزل فيها اقدام جماعة من اهل العرفان ولذلك كان
اهل الحق والسعادة يطلبون حسن العاقبة واستقامة
الخاتمة بالتضرع والابتهال وقد وقع مثل هذا الحديث
في طرق العامة روى في باب بيان التقادير السابقة باسناده مسلم
عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان
الرجل ليعمل الزمن الطويل بعمل اهل الجنة ثم يختم له
عمله بعمل اهل النار وان الرجل ليعمل الزمن الطويل بعمل
اهل النار ثم يختم عمله بعمل اهل الجنة وباسناده عن سهل بن

السعد الساعدى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان
الرجل ليعمل عمل اهل الجنة فيما يبدو للناس وهو من اهل
النار وان الرجل ليعمل عمل اهل النار فيما يبدو للناس
وهو من اهل الجنة قال المازرى الانتقال من الشر الى
الخير كثير واما من الخير الى الشر فهو فى غاية الندور
وهو من باب سبقت رحمتى غضبى ثم الشر المنتقل اليه
اعم من كونه كفرا وشركا خالفة قال الابى وما ذكره المازرى
من ان ذلك فى غاية الندور وذكر الغزالى ان شعبين
صديقا انحطت من درجة الصديقية الى درجة الزندقة
باتخاذ الشاء وغرضنا من نقل احاديثهم واقاويلهم هو الاشعار
بانهم ايضا قائلون بان الانتقال من احدهما الى الاخر غير
مستبعد من غير المعصوم فكيف يستبعد ذلك من الثلثة
الذين خلفوا على تقديرايمانهم وخروجهم من الكفر الذى
مضوا عليه فى اكثر عمرهم باب الخير والشر
من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابن محبوب وعلى
بن الحكم عن معوية بن وهب قال سمعت ابا عبد الله
عليه السلام يقول ان مما اوحى الله تعالى الى موسى عليه السلام
وانزل عليه فى التورية العطف للتفسير مع احتمال ان
يكون الايحاء قبل الانزال انى انا الله لا اله الا انا اشارة
الى التوحيد فى الذات والصفات خلقت الخلق اشارة
الى التوحيد فى كونه مبدأ لجميع المخلوقات مع احتمال
ان يراد بالخلق الخلق القابل للخير والشر بقرينة المقام
وخلقت الخير واجريته على يدى من احبه فطوبى
لمن اجريته على يديه طوبى فعلى من الطيب والواو منقلبة
عن الياء لانضمام ما قبلها وقيل هى اسم شجرة فى الجنة

وعلى

وعلى التقدير فهو مبتداء والمعنى له طيب العيش
او له الجنة لانها تستلزم طيبه وانا الله لا اله الا
انا خلقت الخلق وخلقت الشر واجريته على يدى
من اريده اى من اريد اجراءه على يديه فويل لمن
اجريته على يديه هذا الحديث وما يتلوه دل بحسب
الظاهر على الجبر كما هو مذهب الاشاعرة القائلين
بانه تعالى هو الخالق الموجد افعال العباد كلها خيرها و
شرها وبطلانه لما كان معلوما عندنا بالعقل والنقل
وجب التاويل فيه وما يعلم تاويله الا الله والراسخون
فى العلم ولكن لا باس ان نشير اليه على سبيل الاحتمال
والله اعلم بحقيقة الحال فنقول لعل المراد بالخير والشر
الجنة والنار واجراؤهما عبارة عن الهداية لاعانة و
التوفيق للمتوجه الى الاول وعن سلبهما عن المتوجه
الى الثانى وهذا التاويل قد ذكره بعض شارحى نهج
البلاغة حيث قال وكانى بك تستعلم عن كيفية التوفيق
بين ما روى فى دعاء التوجه الى الصلوة الخير فى يديك
والشر ليس اليك وما روى فى الدعاء اللهم انت خالق
الخير والشر فوجه التوفيق ان المراد بالاول ان الافعال
التى فعلها الله تعالى وامر بها حسنة كلها وليست القبايح
من افعاله تعالى ولا من اوامره ومعنى الثانى انه تعالى
خالق الجنة والنار انتهى او نقول المراد بخلق الخير و
الشر تقديرهما والخلق كما جاء فى اللغة بمعنى الايجاد جاء
ايضا بمعنى التقدير والله سبحانه هو المقدر لجميع الاشياء
والمبين لحدودها ونهاياتها حتى الخير والشر ومعنى
اجرائهما ما عرفت او نقول الخلق بمعنى الايجاد مستلزم

للارادة والمشية والمراد هنا هو الارادة على سبيل
الكناية وقد صرح بعض علماء العربية بان الكناية قد تتحقق
فى موضع يمتنع فيه ارادة الحقيقة فان قلت فهو تعالى
على هذا التاويل يريد الشر من افعال العباد كما يريد
الخير وهذا ينافى ما هو الحق الثابت عندنا من انه يريد
الخير دون الشر قلت لا منافاة اما اولا فلان ارادة
الشر بالعرض من حيث انها تابعة لارادة الخير وذلك
لانه اذا اراد الخير بهم وعلمهم بمعنى انه اراد صدوره
عنهم باختيارهم ولم يجبرهم عليه فقد اراد الشر بالعرض
فارادته تابعة لارادة الخير بالمعنى المذكور والحق الثابت
انه لا يريد الشر بالذات كما يريد الخير كذلك واما
ثانيا فلانه اراد الخير صدوره عنهم او لم يصدر واراد
الشر لعلمه بصدوره عنهم على اختيارهم فارادة الشر
تابعة للعلم بصدوره بخلاف ارادة الخير وسياتى فى
ثالث باب الاستطاعة ما يدل عليه والحق الثابت انه
لا يريد الشر بما هو شر ولا ينافى ذلك ارادته
من حيث علمه بصدوره عنهم وسر ذلك انه تعالى علم
جميع الموجودات واراد ان يكون علمه مطابقا للواقع
فمن اجل ذلك كانه اراد جميعها وان كان بعضها مرادا
له بالذات وبعضها مكروها له بالذات ومنه يظهر
سر وما تشاؤن الا ان يشاء الله تامل تعرف فانه
دقيق جدا وحمل الحديث على التقية عن بعض الحاضرين
ايضا محتمل هنا وقال بعض الناظرين فى هذا الحديث
ان ايجاده تعالى للشر بالعرض لا بالذات بل ذلك
تابع لايجاد الخيرات الا ترى ان خلق الماء فيه منافع

كثيرة

كثيرة وشرور قليلة مثل هدم بعض الابنية وهلاك بعض
الاشخاص وهو تعالى انما اوجده للاول لا للثانى وكذا
كل خلق مشتمل على خيرات كثيرة وشرور قليلة وليس
خلقه الا لاشتماله على الخيرات لا لاشتماله على الشرور
ولا لاشتماله عليهما جميعا فيكون وقوع الشر منه تعالى بالعرض
وبتبعية الخيرات لا بالذات وظنى انه لا مدخل له فى هذا
الحديث لان المقصود من الخير والشر هو الخير والشر من
افعال العباد كما يشعر به سياق الكلام وما ذكره انما يتم فى افعاله
تعالى لا فى افعالهم وعلى تقدير التسليم فهذا القائل قد اعترف
بان موجد الخيرات بالذات هو الله تعالى وهذا بعينه مذهب
الجبرية عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد عن ابيه عن ابن
ابى عمير عن محمد بن حكيم عن محمد بن مسلم قال سمعت ابا جعفر
عليه السلام يقول ان فى بعض ما انزل الله من كتبه انى انا الله
لا اله الا انا خلقت الخير وخلقت الشر فطوبى لمن اجريت الخير صح
على يديه وويل لمن اجريت على يديه الشر الويل الحزن و
الهلاك والمشقة من العذاب وويل لمن يقول كيف ذا وكيف
ذا على سبيل الانكار والاشارة الاولى لخلق الخير واجرائه
على يد اهله والثانية لخلق الشر واجرائه على يد اهله او
الاولى لخلق الخير والشر والثانية لاجرائهما على يد اهلهما
على بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن بكار بن
كردم بكار بفتح الباء وتشديد الكاف والكردم فى اللغة الرجل
القصير الضخم ثم جعل علما وشاعت التسمية به عن مفضل
بن عمر وعبد المؤمن الانصارى عن ابى عبد الله عليه السلام قال
قال الله تعالى انا الله لا اله الا انا خالق الخير والشر فطوبى
لمن اجريت على يديه الخير وويل لمن اجريت على يديه

كان الخير و
الشر صح

الشر ربما يقال انه تعالى لما اقدر العبد على الخير والشر كانهما بجريا منه تعالى على ايديهم وويل لمن يقول كيف ذا وكيف هذا
قال يونس يعني بمن يقول من ينكر هذا الامر وهو خلق الخير والشر واجراؤهما على يد اهلهما بتفقه فيه اي في الانكار او في هذا الامر وقوله بتفقه اما مصدر مجرور بالبا او فعل مضارع وهو على التقديرين حال عن فاعل ينكر وفي هذا التفسير اشارة الى ان ترتب الويل على هذا القول انما هو اذا كان القائل منكرا لهذا الامر يدعي التفقه في ذلك الانكار والعلم بخلاف ذلك الامر او يطلب التفقه والدليل على ذلك الامر كان المنكر لشئ قد يطلب من الخصم دليلا عليه لا ما اذا كان غير عارف بحقيقة ذلك الامر ولا عالم بمعناه فيسال العارف عنها فان السؤال على هذا الوجه ليس بمنهي عنه والسائل ليس محلا للوعيد باب

الجبر والقدر والامر بين الامرين هذا الباب في ابطال الجبر والقدر واثبات الامر بين الامرين والجبر في اللغة الاكراه على الشئ تقول جبرته واجبرته على فعل اذا اكرهته عليه والمراد به جبر الله تعالى عباده على الافعال والاعمال بمعنى ايجاده اياها من غير ان يكون لهم مدخل فيها كما هو مذهب الاشاعرة والقدر بالتحريك والتسكين يطلق على معان منها ما سبق به علمه تعالى ومنها تقديره الاشيا بما لا يزيد ولا ينقص ومنها القدرة ومنها الوقت وقد فسر بهذه المعاني في قوله تعالى انا كل شئ خلقناه بقدر كما صرح به الآبي في كتاب اكمال الاكمال ومنها الكتاب والاخبار كما في قوله تعالى الا امرأته قدرناها من الغابرين اي اخبرنا بذلك وكتبناها في اللوح المحفوظ ومنها وضع الاشيا

في مواضعها من غير زيادة فيها ونقصان كما في قوله تعالى وقدر فيها اقواتها ومنها التبيين لمقادير الاشيا وتفاصيلها وهذه المعاني الثلثة ذكرها شارح كشف الحق وغيره وان دخل بعضها في السابق ومنها اقدار الله تعالى عباده على اعمالهم على وجه الاستقلال بحيث يخرجهم ذلك عن ربقة الانقياد له ويبطل تصرفه في تلك الاعمال حتى لا يكون لقضائه وارادته وقدرته وتدبيره مدخل فيها كما قدر سلطان منا احدا من عباده على امور من بلاده بحيث يخرج التصرف في تلك الامور بجميع عن يد ذلك السلطان وعن تحت حكمه وتدبيره والقدر بهذا المعنى وهو المسمى بالتفويض ايضا هو المراد هنا وهو مذهب طائفة من المعتزلة ونحن نسميهم تارة بالقدرية وتارة بالمفوضة وهاتان الفرقتان وهما الجبرية والقدرية خارجتان عن طريق العدل اولهما في طرف الافراط واخريهما في طرف التفريط والمراد بالامر بين الامرين امر لا هذا ولا ذاك بل طريق متوسط بينهما وهو ان افعالهم بقدرتهم واختيارهم مع تعلق قضا الله وقدره وتدبيره ومشيته وارادته وتوفيقه ولطفه وخذلانه بها وهذا التعلق لا ينافي اختيارهم لان القضا والقدر والارادة وغيرها على قسمين حتم وغير حتم والمنافي للاختيار هو الحتم دون غيره وستعلم وجه بطلان الاولين وتحقق الثالث في مضامين الاحاديث الآتية وينبغي ان يعلم ان القدرية قد تطلق على الجبرية بنا على ان القدر جاء بمعنى الجبر ايضا والقدر بهذا المعنى ايضا مذكور في هذا الباب وانما بسطنا الكلام طلبا للبصيرة فيما هو المقصود في هذا المقام علي بن محمد عن سهل بن زياد واسحق بن محمد وغيرهما رفعه قال

في مواضعها

كان امير المومنين عليه السلم جالسا فى الكوفة اى فى مسجد الكوفة
على حذف المضاف على الظاهر او هو من باب اطلاق الكل
على الجزء بعد منصرفه اى بعد انصرافه من صفين كسكين
اسم موضع كانت به وقعة مشهورة بينه عليه السلم وبين اهل
الشام اذ اقبل شيخ فجثا بين يديه جثى كدعى جلس على ركبتيه
قال له يا امير المومنين اخبرنا عن مسيرنا اى عن سيرنا
الى اهل الشام ابقضاء وقدر لعل المراد بالقدر تقدير ذلك
المسير فى الازل كما وكيفا وزمانا وتهيا الى غير ذلك من
الامور الناشية فيه والمراد بالقضا الحكم بتحققه فقال
له امير المومنين عليه السلم اجل اجل بالتحريك وسكون
اللام من حروف التصديق يا شيخ ما علوتم تلعة هى ما
ارتفع من الارض ولا هبطتم بطن واد هو ما انخفض
من الارض الا بقضاء من الله وقدر فقال له الشيخ عند
الله احتسب عنائى اى اعتد العناء والتعب وما اوجبه
اعنى السير والحركة من افعال الله تعالى حتى لا يكون لى
شئ من الاجر اذ لا معنى لاجر شخص بفعل غيره وهذا
الكلام يحتمل الاستفهام والاخبار فقال له مه يا شيخ
مه كلمة بنيت على السكون وهو اسم سمى به الفعل و
معناه اكفف نفسك عن هذا الكلام وفى كتاب عيون
اخبار الرضا عليه السلم فقال مهلا يا شيخ فوالله صدّر با
القسم مع انه صادق مصدق لشا الحق للمبالغة فى التصديق
بما يقول ولاقتضاء المقام اياه لقد عظم الله لكم الاجر
هذا يرد قول من قال الاجر بازاء ما ليس باختيار كالامراض
والبلايا وانما المقابل للاختيار هو الثواب فى مسيركم وانتم

سايرون

سايرون وفى مقامكم وانتم مقيمون وفى منصرفكم وانتم
منصرفون الاظهر ان المسير والمقام والمنصرف اسم الزمان
او المكان لا مصدر ميمى ليصون الكلام عن التكرار ولما
اوما الى ان سيرهم ونحوه كان باختيارهم باثبات لازمه
الذى هو الاجر صرح بعدم كونهم مجبورين على ذلك
بقوله ولم تكونوا فى شئ من حالاتكم وهى السير والاقامة
والانصراف وغيرها مكرهين ولا اليه مضطرين لعل
الاكراه اشد من الاضطرار فلذلك نفاه بعد نفى الاكراه
فقال له الشيخ على سبيل الاستعلام والتفهم دون الانكار
والتعنت وكيف لم نكن فى شئ من حالاتنا مكرهين ولا
اليه مضطرين وكان بالقضا والقدر مسيرنا ومنقلبنا و
منصرفنا اى سيرنا الى الاعداء وانتقالنا فى الطريق وفى
حال القتال من مكان الى مكان ومن حال الى حال وانصرافنا الى
منازلنا فلما بلغ كلامه الى هذا المقام علم عليه السلم انه اخطاء
فى معنى القضاء والقدر فقال له على سبيل الانكار والتوبيخ
وتظن انه الواو للعطف على مقدر اى اظننت قبل الجواب
بان لكم الاجر العظيم وتظن بعده ان سيركم وانقلابكم بكم وانصرافكم
وغيرها مما تعلق به القضا والقدر كان قضاء حتما الحتم
مصدر بمعنى احكام الامر وابرامه تقول حتمت عليه الشئ
حتما اذا اوجبته واحكمته عليه بحيث لا يكون فى وسعه خلاف
ذلك فالوصف به اما للمبالغة او بجعله بمعنى المفعول اى محتوما
محكما مبرما وقدرا لازما لا يكون لكم اختيار فى متعلقها ولا
قدرة على الفعل والترك حتى تكونوا مجبورين مضطرين اذ
القضا والقدر اذا تعلقا بافعال العباد يراد بهما الامر والنهى
عنها وتبيين مقاديرها من حدودها وحسنها وقبحها و

مباحها وخطرها وفرضها ونفلها ولا يراد بهما انه تعالى
خلقها واوجدها انه لو كان كذلك اى قضاء حتما وقدرا لازما
لبطل الثواب والعقاب لان الثواب نفع يستحقه العبد با
لاتيان بالطاعات والاجتناب عن المنهيات والعقاب ضرر
يستحقه بالاتيان بالمنهيات والاجتناب عن الطاعات وهما تابعان
للاختيار ولا يتحققان مع الاجبار والامر والنهى اذ طلب
الفعل وطلب الترك متفرعان على الاختيار ولا يتصوران
مع الاجبار الا ترى ان من طلب الطيران عن الانسان
وطلب عدم الاحتراق عن النار يعده العقلاء سفيها جاهلا
بل مجنونا كاملا والزجر من الله لان زجره العبد من
المعاصى ومنعه عن الاتيان بها بشرع القصاص وتعيين
الحدود ونحوها انما يتصور اذا كان العبد قادرا على
الاتيان بها غير مجبور على تركها الا ترى انك لو زجرت
الاعمى عن الابصار نسبك من له ادنى شعور الى السفه
والجنون وسقط معنى الوعد والوعيد لانهما من الا
لطاف المحركة الى الامتثال بالامر والنهى لترقبهم الثواب
ورهبتهم العقاب وقد عرفت بطلان هذه الامور على
تقدير الاجبار وايضا على هذا التقدير كانت جميع القبايح
مستندة اليه تعالى ولو جاز هذا جاز ان يخلف الوعد
والوعيد ويكرم العاصى ويعاقب المطيع ويكذب
فى الاخبار باحوال الاخرة ويصدق الكاذب باظهار المعجزة
على يده فلا يبقى الوثوق بالوعد والوعيد فلم يكن لائمة
للمذنب ولا محمدة للمحسن المحمدة ما يحمد به ووجه ذلك
انه لا معنى لتوجه اللوم والمدح اليهما اذا صدر الذنب
والاحسان من غيرهما ولكن يتوجهان اليهما اذ كل عاقل

يذم

يذم

من ارتكب الظلم والجور والتعدى وغصب الاموال وقتل
النفوس ويمدح من بالغ فى الاحسان الى الناس وبذل
الخير واعانة الملهوف ومساعدة الضعفاء والاجتناب
عن المعاصى بل المجبرة اذا غفلوا عن عقيدتهم الفاسدة
يحكمون بذلك ايضا قال شارح كشف الحق حكى عن عدلى
انه قال لمجبرى اذا ناظرتم اهل العدل قلتم بالقدر
واذا دخل احدكم منزله تترك ذلك لاجل فلس قال و
كيف قال اذا انكسرت جاريته كوزا يساوى فلسا ضربها
وشتمها ونسى مذهبه وصعد سلوم القارى المنارة
فاشرف على بيته فراى غلامه يفجر بجاريته فبادر يضربها
فقال الغلام القضاء والقدر ساقانا فقال لعلمك بالقضاء
والقدر احب الى من كل شئ انت حر لوجه الله تعالى
ورأى شيخ باصبهان رجلا يفجر باهله فجعل يضرب
امرأته وهى تقول القضاء والقدر فقال يا عدوة الله تزنين الله صـ
وتعتذرين بمثل هذا فقالت اوه تركت السنة واخذت
مذهب ابن عباد الرافضى فتنبه والقى السوط وقبل
ما بين عينيها واعتذر اليها وقال انت سنية حقا وجعل
لها كرامة على ذلك ولكان المذنب اولى بالاحسان من
المحسن ولكان المحسن اولى بالعقوبة من المذنب فاعادة
اللام اشعار باستقلال كل واحد من المعطوف والمعطوف
عليه فى الدلالة على فساد ذلك وفى حديث الاصبغ بن
نباتة عن امير المؤمنين عليه السلم وهو مثل هذا الحديث
مع تفاوت يسير هكذا ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسيء
ولا المسيء اولى بالذم من المحسن وهذه العبارة اظهر معنى
مما فى هذا الكتاب لانه اذا كان العبد مسلوب الاختيار

بالكلية كان المحسن والمسيئ متساويين في عدم القدرة و
عدم استناد افعالهما اليهما فلا يكون الاول اولى بالمدح
من الثاني ولا الثاني اولى بالذم من الاول بل لهما رتبة
التساوي في المدح والذم فعلى هذا يجوز ان يمدحهما
جميعا وان يذمهما جميعا وان يذم الاول ويمدح الثاني فهل
يجوز لعاقل ان يعتقد فيه جل شانه مثل هذه المعايب
الفاحشة مع ان الواحد من احاد الناس لو نسب اليه غيره
انه يسيئ الى من احسن ويذمه ويحسن الى من اساء وعلى
قابله بالشتم والسب ولم يرض بذلك فكيف يليق ان
ينسب اليه تعالى ما يكرهه ادنى الناس لنفسه واما المذكور
في هذا الكتاب ففيه اشكال لان المسيئ والمحسن اذا
كانا متساويين فكيف يوصف المذنب بانه اولى بالا
حسان من المحسن والمحسن بانه اولى بالعقوبة من المذنب
ويمكن دفعه بوجوه الاول انه اجبر المذنب على القبايح
والقبايح من حيث هي لذات حاضرة احسان واجبر المحسن
على الطاعات والطاعات من حيث هي مشقة عقوبة حاضرة
وهذا هو المراد بالاولوية ههنا الثاني وهو مبني على
تحقق الثواب والعقاب في الاخرة مع الجبر ان القبيح
من حيث هو شر بلية والطاعة من حيث هو خير راحة
فيقتضي ذلك مقابلة الاول في الاخرة بالاحسان و
مقابلة الثاني بالعقوبة الثالث وهو ايضا مبني على ذلك
ان المعصية راحة حاضرة والطاعة مشقة ظاهرة و
جبرهما على ذلك اما لاجل القابلية او لانه تعالى
يفعل ما يشاء وعلى التقديرين يلزم الاولوية المذكورة
اما على الاول فلان الذات غير متغيرة فيلزم ان يكون

ذات

المذنب اولى بالراحة والاحسان دائما و ذات صح

ذات المحسن اولى بالمشقة والعقوبة دائما ليصل الى كل
احد ما عقد به وهو به اليق واما على الثاني فلان الاصل
بقاء ما كان على ما كان فيلزم ان يحسن الى المذنب ويثيبه فيحصل
له الروح في الدارين ويتخلص من المشقة في الكونين وان
يعاقب المحسن فيحصل له مع المشقة الحاضرة المشقة في
الاخرة تلك مقالة اخوان عبدة الاوثان لعل المراد

الاوثان صح

بعبدة مشركوا العرب فانهم بعضهم كانوا يقولون بنفي الحشر
والنشر والثواب والعقاب وبعضهم كانوا يقولون با
لجبر بدليل قوله تعالى واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا
عليها اباءنا والله امرنا بها والمراد باخوانهم الاشاعرة حيث

بها صح

يلزمهم ذلك وان لم يقولوا به صريحا وخصماء الرحمن
لانه تعالى نسب في ايات كثيرة افعال العباد الى انفسهم
فقال عز من قائل واني لغفار لمن تاب وامن وعمل
صالحا ثم اهتدى وقال من عمل صالحا فلنفسه ومن
اساء فعليها وقال ليجزي الذين اساؤا بما عملوا ويجزي
الذين احسنوا بالحسنى وقال ليبلوكم ايكم احسن عملا
وقال ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم
كالذين امنوا وعملوا الصالحات وقال والله بصير بما
تعملون الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى وصرح في
كثير منها ببراءته من القبايح والظلم فقال ان الله لا يامر
بالفحشاء ان الله لا يظلم مثقال ذرة وما انا بظلام
للعبيد الى غير ذلك وهؤلاء يقولون نحن برءاء من
القبايح وانت تفعلها ولا فاحشة اعظم من ذلك وحزب
الشيطان لتبعيتهم اياه فيما يلقيه الى نفوسهم الشريرة
الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون وقدرية هذه

الامة ومجوسها قد عرفت آنفا ان القدرية تطلق
على الجبرية القائلين بان الله تعالى قد جبر عباده على ما
قدره وقضاه وعلى المفوضة فان كان المراد هنا الجبرية
تعين العطف على الاخوان وان كان المراد المفوضة و
جب العطف على عبدة الاوثان والاشاعرة كما انهم
اخوان عبدة الاوثان كذلك اخوان المفوضة لتحقق
المشابهة وتاكد روابط الاخوة بينهم في كونهم من اصل
واحد وهو العدول عن طريق العدل الى طرفي الافراط
والتفريط والاحتمال الاول انسب واظهر اذا عرفت
هذا فنقول هذا الحديث وما روى عنه صلى الله عليه
واله انه قال لرجل قدم عليه من فارس اخبرني باعجب
شئ رايته فقال رايت قوما ينكحون امهاتهم واخواتهم فاذا
قيل لهم لم تفعلون قالوا قضى الله وقدره فقال صلى الله
عليه واله سيكون في آخر امتي اقوام يقولون مثل مقالتهم
اولئك مجوس هذه الامة وما روى عن الحسن بن علي
عليهما السلام انه قال بعث الله محمدا صلى الله عليه واله الى العرب
وهم يحيلون ذنوبهم على الله الى غير ذلك من الروايات
المعتبرة ادلة واضحة على ان المراد بالقدرية والمجوس
فيما روى عنه صلى الله عليه واله قال القدرية مجوس
هذه الامة هو الاشاعرة وغيرهم من القائلين بالجبر
ووجه المناسبة بينهم وبين المجوس متعدد الاول ان
المجوس قالوا باصلين النور والظلمة ويسمون الاول
يزدان والثاني باهرمن وينسبون جميع الخيرات الى
الاول وجميع الشرور الى الثاني وليس للعباد عندهم فعل
اصلا كما عند الاشاعرة الثاني ان المجوس قالوا ان

الله

الله يفعل فعلا ثم يتبرأ منه كما خلق ابليس ثم تبرأ منه
والاشاعرة ايضا قالوا ان الله يفعل القبائح ثم يتبرأ
منها الثالث ان المجوس قالوا ان نكاح الامهات والاخوات
بقضاء الله وقدره وارادته والاشاعرة وافقوهم حيث
قالوا ان نكاح المجوس امهاتهم واخواتهم بقضاء الله وارادته وقدره
الرابع ان المجوس قالوا ان القادر على الخير لا يقدر على
الشر وبالعكس والاشاعرة ايضا قالوا مثل ذلك حيث
قالوا ان كاسب الخير لا يقدر على الشر وبالعكس الخامس
ان المجوس يثبتون له تعالى شريكا والاشاعرة يثبتون ايضا
له شركاء حيث قالوا بوجود صفات زائدة قديمة غير
مخلوقة فلزمهم القول بتعدد الآلهة فهم اقبح من المجوس
لان المجوس يقررون بشريك واحد ويسمونه اهرمن
وهم يقررون بشركاء متكثرة والاشاعرة لما لم يقدروا
على انكار الحديث المذكور نسبوا القدرية والمجوسية
الى الفرقة العدلية اعني المعتزلة والامامية وقالوا
العدلية قدرية ومجوسية لانهم قالوا قدرة العبد
مؤثرة موجدة لافعالهم فهم قدرية لقولهم بوجود
القدرة المؤثرة لغير الله تعالى ومجوسية لجعلهم انفسهم
شركاء لله تعالى في الخلق والايجاد كما ان المجوس جعلوا
لله تعالى شريكا والجواب ان تعدد الشركاء انما يلزمهم
لو لم يقولوا بان العباد وقدرتهم مخلوقة لله تعالى مغلوبة
تحت قدرته القاهرة وهم يقولون بذلك وبان سلسلة
جميع الموجودات منتهية اليه وهو فرد وحده لا شريك
له ثم اشار الى ان المراد بالقضاء والقدر هنا هو الحكم والتكليف
على التخيير دون الاجبار بقوله ان الله كلف تخييرا بين الفعل

والترك ونهى تحذيرا لا اجبارا واعطى على القليل من
العمل كثيرا من الثواب كما قال من جاء بالحسنة فله عشر
امثالها ولو كانوا مجبورين لم يكن لهم ثواب اصلا ولم
يعص مغلوبا دفع به ما يتوهمه الجبرية من ان افعال العباد
لو كانت مستندة اليهم واراد الله تعالى منهم فعل الطاعات
وترك المنهيات فاذا تركوا الطاعات وفعلوا المنهيات بارادتهم
لزم ان يكون الله تعالى مغلوبا وهم غالبون حيث حصل
مرادهم دون مراده تعالى ولا يرضى بذلك عاقل ووجه الدفع
ان ذلك انما يلزم لو اراد منهم الفعل والترك حتما وجبرا
وهم اختاروا نقيض مراده اما اذا اراد ذلك منهم على سبيل
الاختيار بان قال لهم في هذا الفعل مصلحة وفي تركه مفسدة
ولكم زمام الاختيار فان فعلتموه فلكم الثواب وان تركتموه
فلكم العقاب فحين اختيارهم الترك لا يستلزم حينئذ صح
ان يكونوا عاصين على وجه الغلبة وان يكون الله تعالى
مغلوبا لهم ولم يطع مكرها بكسر الراء اسم فاعل وبفتحها
مصدر اى لم يطع اكراها لان وقوع ارادة العبد على وفق
ارادته تعالى ليس لاجل غلبته تعالى عليه وصرف ارادته
قهرا الى قبول الطاعة بل لاجل اختيار العبد اياها ولم يملك
مفوضا بكسر الواو اسم فاعل من التفويض يقال فوض
الامر اليه اى رده اليه كما يرد الموكل امره الى وكيله
المطلق الذى يتصرف فيه من غير حاجة الى تصرف الموكل
وتدبيره واذنه في اوان التصرفات الكلية والجزئية وفيه
رد على المفوضة وقد عرفت انهم يقولون بانه تعالى
اقدرهم على اعمالهم على وجه لا يكون له تعالى بعده قضاء
وارادة واذن وتصرف وتدبير ولطف واعانة في تلك
الاعمال

الاعمال وبالجملة يقولون خرجت ازمة مقدوراتنا
ما دام الاقدار عن يد قدرته فاخرجوا بهذا الاعتقاد
الفاسد السلطان المطلق عن التصرف في ملكه وعزلوه
عن التدبير في عباده وبلاده وللتفويض معان اخر يجيء
ذكرها في بعض المواضع ان شاء الله تعالى وانظر ايها اللبيب
الى لطف كلامه عليه السلام حيث ابطل بقوله انه لو كان كذلك
الى قوله ومجوسها مذهب الجبرية الواقع في طرف الا
فراط وابطل بقوله ولم يملك مفوضا مذهب المفوضة
الواقع في طرف التفريط واثبت مذهب العدلية
المتوسط بين هذين الطرفين والواقع بين هذين المذ
وهو الامر بين الامرين كما اشار اليه بقوله ان الله كلف
تخييرا ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا كما
قال سبحانه وما خلقنا السموات والارض وما بينهما باطلا و
قال وما خلقنا السموات والارض وما بينهما لاعبين ما
خلقناهما الا بالحق ولكن اكثرهم لا يعلمون وفيه اشارة
الى مفسدة اخرى من مفاسد الجبر وهي تجويز ان
يكون خلق السموات والارض وما بينهما باطلا لغوا لان العبث
وان كان قبيحا لكن الجبر يوجب صدور جميع القبائح منه
تعالى ولم يبعث النبيين مبشرين ومنذرين عبثا اشارة
لو من الى مفسدة اخرى وهي انه مع تحقق الجبر لكان ارسال
الرسل وتبشيرهم وانذارهم عبثا لان الغرض من
ذلك هو الاخبار بالاحكام واظهار مناهج الحلال و
الحرام والترغيب بالطاعة والتبعيد عن المعصية
ومع الاجبار لا فائدة في الاخبار والاظهار ولا نفع في
التبشير والانذار وما لا فائدة فيه فهو لغو عبث ثم

الشيخ ص
اقتبس من القرآن الكريم لجذب من ورطة الهلاك
الى سبيل النجاة فقال ذلك اى ذلك الظن المذكور
وهو ظن ان القضاء والقدر كانا حتمها والقدر كان لازما
ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار في حديث
الاصبغ بعد هذا القول فقال له الشيخ فما القضاء والقدر
اللذين ما سرنا الا بهما قال هو الامر من الله والحكم ثم
تلى قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه اقول
المراد بالامر والحكم الامر التكليفي والحكم التخييري دون
الحتمي الاجباري وقد اشار اليه عليه السلم بقوله ان الله
كلف تخييرا ونهى تحذيرا فانشا الشيخ يقول في كتاب العيون
فنهض الشيخ وهو يقول انت الامام الذي نرجو
بطاعته يوم النجاة من الرحمن غفرانا اوضحت من امرنا
ما كان ملتبسا جزاك ربنا بالاحسان احسانا ذكر الصدوق
هذا الحديث بعينه في كتاب العيون مسندا بطرق اربعة
وفي آخره في طريق واحد هذان البيتان فقط مع تغيير يسير
في البيت الاخير وهو اوضحت من ديننا ما كان ملتبسا
جزاك ربنا عنا فيه احسانا وفي آخر ثلثة اربعة ابيات
اخر بعدهما من اراد الاطلاع عليها فليرجع اليه الحسين بن
محمد عن معلى بن محمد عن الحسن بن على الوشا عن حماد
بن عثمان عن ابى بصير عن ابى عبد الله عليه السلم قال من
زعم ان الله يامر بالفحشاء كالجبرية القائلين بان
جميع الفواحش والشرور الداخلة في الوجود من
الشرك والظلم والزنا والسرقة والقتل وغيرها
مرادة لله تعالى وهو يرضى بها ويحبها ويامر بها فقد
كذب على الله في قوله واذا فعلوا فاحشة قالوا
وجدنا

وجدنا عليها آباءنا والله امرنا بها قل ان الله لا يامر بالفحشاء
وفي قوله وما الله يريد ظلما للعباد الى غير ذلك من الآيات
الكريمة ومن اعتقد ما يلزم منه تكذيب القرآن فقد كفر
وارتد وخرج عن دين الاسلام ومن زعم ان الخير و
الشر اليه اى مستندان اليه وهو فاعلهما فقد كذب على الله
لانه تعالى في آيات كثيرة نسب الخير والشر من اعمال العباد
اليهم فمن قال بخلاف ذلك فقد كذب على الله ويوم القيمة
ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسودة الحسين عن
معلى بن محمد عن الحسن بن على عن ابى الحسن الرضا عليه السلم
قال سالته فقلت الله فوض الامر الى العباد قال الله اعز
من ذلك التفويض يوجب بطلان امره ونهيه وعجزه
عن التصرف والتدبير والاعانة والخذلان والله سبحانه
اعز من ذلك وله الامر والنهى والتصرف والتدبير و
الامتحان والاختبار حتى انه لا تقع طاعة الا بعونه
ولا معصية الا بخذلانه كما قال ولنبلونكم حتى نعلم
المجاهدين منكم الاية وقال ان يقولوا امنا وهم لا يفتنون
وقال ليبلوكم فيما اتاكم وقال ليبلوكم ايكم احسن عملا
وامثال ذلك كثيرة وكلها بمعنى الاختبار وسر ذلك
ان النفس اذا توجهت الى الطاعة ومالت الى الانقياد
اقبلها الله بالاعانة واللطف والتوفيق واذا توجهت
الى المعصية ومالت الى المخالفة ناداها بالزجر فان
سمعها اقبلها بما ذكر والا فيتركها على حالها وهو عبارة
عن الخذلان ويدل عليه ما روى من ان من تقرب الي
بشبر تقربت اليه بذراع الحديث وما روى من ان
قلوب بني اصبعين من اصابع الرحمن وما روى من
آدم بين ص

ان للقلب اذنين فاذا هم العبد بذنب قال له روح الايمان
لا تفعل وقال له الشيطان افعل واذا كان على بطنها نزع منه
روح الايمان وايضا لو تحقق التفويض لبطل امر الدعاء
والاستعاذة ولا حول ولا قوة الا بالله قلت فيجبرهم
على المعاصي قال الله اعدل واحكم من ذلك كل عاقل
يحكم قطعا بانه يقبح من العدل الحكيم ان يجبر عبده
على المعصية ثم يعذبه بها الا ان المجبرة لعطلتهم عن
حلية العقل يقولون ان القبائح على انواعها المختلفة اذا
صدرت منه تعالى لا تتصف بالقبح ويلزمهم وراء
كون هذا القول من الهذيانات والمزخرفات ان لا
يتصف شيء بالقبح اصلا بناء على اصلهم من انه لا يصدر
عن العبد شيء قال ثم قال الله يا ابن آدم انا اولى بسيئاتك
مني قد مر شرحه مفصلا في باب المشية والارادة تعالى ثم عملت
المعاصي بقوتي التي جعلتها فيك صريح في ان المعاصي
صادرة عن العبد بالقدرة المخلوقة فيه لا عنه تعالى
بالقدرة الازلية كما زعمت الاشاعرة وهذا باطل
لتنزهه تعالى عن القبائح وامتناع اتصافه بالظلم و
الجور ولا عن مجموع قدرة العبد وقدرته تعالى كما
زعمه ابو اسحق الاسفرايني وهذا ايضا باطل لما مر
ولامتناع ان يعذب الشريك القوي شريكه
الضعيف على الفعل المشترك بينهما علي بن ابراهيم عن
ابيه عن اسمعيل بن مرار عن يونس بن عبد الرحمن
قال قال لي ابو الحسن الرضا عليه السلام يا يونس لا تقل
بقول القدرية فان القدرية لم يقولوا بقول اهل
الجنة ولا بقول اهل ~~الجنة~~ النار ولا بقول ابليس

بحسناتك منك وانت اولى صح

لتوافق

لتوافق كلمتهم على عدم القدر بمعنى الجبر فان اهل الجنة
قالوا الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا
الله حمدوه تعالى على ان الهداية منه لا على ان فعلهم للخيرات
الموجبة للدخول في الجنة فعله ولو كان كذلك لكان هذا اولى
بالحمد وفيه مع الدلالة على نفي التفويض ايضا وقال اهل
النار ربنا غلبت علينا شقوتنا نسبوا الشقاوة الى انفسهم
باعتبار ان اسبابها صدرت منهم ولو كانت الشقاوة
واسبابها من افعاله تعالى لكانت نسبتها اليه تكميلا للحجة و
اتماما للمعذرة انفع لهم وقال الشيطان رب بما اغويتني
لازينن لهم في الارض ولاغوينهم اجمعين الا عبادك
منهم المخلصين وانما لم يذكر عليه السلام تمام الاية مع ان الا
ستشهاد فيه الاكتفاء بالشهرة وحوالة على علم المخاطب به
فنسبة الخبيث التزيين واغواءهم الى نفسه دل على اعترافه
بانهما فعلان له صدرا بقدرته عليهما واما قوله بما اغويتني فالباء
اما للقسم وجوابه قوله لازينن او للسببية والقسم
محذوف قبل هذا القول وما مصدرية والاغواء بمعنى
تخييبه تعالى اياه من رحمته بسبب التكبر وترك السجود
او بمعنى وجدانه اياه ضالا في الاغيا بعد علمه بضلالته في
الازل فان باب الافعال قد يجيء بمعنى وجدان الفاعل
المفعول على اصل الفعل كقولك ابخلته اي وجدته بخيلا
والمعنى اقسم بتخييبك اياي من رحمتك او بوجدانك
اياي ضالا بالسبب المذكور لازينن لهم المعاصي وح
لا دلالة فيه الا على ان الاغواء بمعنييه المذكورين من فعله
تعالى ولا محذور فيه وانما المحذور في نسبة الضلالة و
سببها وهو التكبر وترك السجود اليه تعالى وهو لم ينسب هذا

الجبر دلالة على نفي صح

ما خطر بالبال على سبيل الاحتمال والله اعلم بحقيقة الحال
وللمفسرين من العدلية بعد حملهم الاغواء على ظاهره و
هو الاضلال كلام طويل في توجيهه ومجمل هذا الكلام
انه تعالى لما خلق اسباب الغواية فيه كالقدرة والعلم وامره
بالسجود الذي هو ايضا من جملة اسبابها اذ بسببه استكبر
وعصى كانت له تعالى سببية في الغواية فلذلك اسند
فعلها اليه من باب اسناد الفعل الى الفاعل البعيد مجازا
ومن الاصحاب من قال المقصود ان في قوله بما اغويتني
اي اشقيتني دلالة على الرد على القدرية فان الغاوي
الشقي وليس فعل الشر من الشقي بالجبر هذا كلامه
فتامل فيه فقلت والله ما اقول بقولهم وهو ان افعالنا
صادرة عنه تعالى ولكني اقول لا يكون شيء من افعالنا
الا بما شاء الله واراد وقدر وقضى اي بسبب مشية
الله وارادته وتقديره وقضائه يعني ان هذه الامور
اسباب لصدور افعالنا عنا حتى انها لو لم تكن لم تفعل فقال
يا يونس ليس هكذا اي ليس الامر ما زعمت من ان الا
مور المذكورة اسباب لافعالنا وافعالنا تابعة لها لا يكون
الا ما شاء الله واراد وقدر وقضى انكر كلام يونس
اولا وارشده الى الصواب ثانيا بحذف البا السببية
الداخلة على المشية وما عطف عليها للتنبيه على ان تعلقها
بافعالنا ليس من قبيل تعلق العلة بالمعلول والسبب با
لمسبب ثم اشار الى تفسير هذه الامور بوجه يفيد انتفا
السببية فقال يا يونس تعلم ما المشية حتى تعلم انها ليست
سببا لافعالنا قلت لا قال هي الذكر الاول اي العلم
الازلي السابق على الارادة المتعلق بالاشيا على ما هي عليها

في نفس

في نفس الامر فهي تابعة لتلك الاشيا بمعنى انها مطابقة
لها وان الاصل في هذه المطابقة هو تلك الاشيا حتى
انها لو لم تتحقق لما تعلق العلم بوجودها والمشية بهذا
المعنى ليست سببا لها كما ان علمنا بطلوع الشمس غدا
ليس سببا لطلوعها فتعلم ما الارادة قلت لا قال هي العزيمة
على ما يشاء يعني البقا عليه لوجوب البقاء عليه لوجوب
بقاء العلم مع المعلوم فالارادة وصف للمشية متعلقة
بها ولا يوجب ذلك ان تكون ارادته سببا لافعالنا فتعلم
ما القدر قلت لا قال هو الهندسة بفتح الهاء والدال
وسكون النون معرب اندازه اي المقدار ثم نقل الى تعيين
المقدار كما اشار اليه بقوله ووضع الحدود من البقاء
والفنا وغيرهما قال الجوهري المهندس هو الذي يقدر
مجاري القنا حيث تحفر وهو معرب من الهنداز وهي
فارسية فصيرت الزاي سينا لانه ليس في شيء من كلامهم
زاي بعد دال والاسم الهندسة ثم قال والقضا هو
الابرام واقامة العين يعني احكام الشيء واقامته
في الاعيان وهو في افعاله بمعنى الخلق والايجاد على وفق
الحكمة وفي افعالنا بمعنى ابرام الثواب والعقاب و
اقامتهما عليها على وجه الجزاء كما مر عن ابي الحسن الرضا
عليه السلم انه قال ما من فعل يفعله العباد من خير او شر
الا ولله فيه قضا قال السائل ما معنى هذا القضا قال
الحكم عليهم بما يستحقونه من الثواب والعقاب في الدنيا
والاخرة قال فاستاذنته ان اقبل راسه وقلت فتحت
لي شيئا كنت عنه في غفلة حيث ظننت ان مشيته وارادته
وقدره وقضاءه اسباب لافعالنا محمد بن اسمعيل عن الفضل

بن شاذان عن حماد بن عيسى عن ابرهيم بن عمر اليماني عن
ابى عبد الله عليه السلام قال ان الله خلق الخلق مستعدين
للخير والشر لحكم ومصالح بعضها يظهر لاولى الالباب
وبعضها لا يعلمه الا هو واسرار القدر التى ورد النهى
عن الخوض فيها داخلة فى هذا البعض فعلم ماهم صائرون
اليه من الخير والشر ولكن الغرض الاصلى من خلقهم
هو الخير كما يدل عليه ما رواه الشيخ الطبرسى فى كتاب
الاحتجاج عن الصادق عليه السلام حين ساله الزنديق وقال
له فخلق الخلق للرحمة ام للعذاب فقال عليه السلام خلقهم
للرحمة وكان فى علمه قبل خلقه اياهم ان قوما منهم يصيرون
الى عذابه باعمالهم الردية وجحدهم له فان قلت حديث
هذا الكتاب حيث قال فعلم بالفاء دل على ان علمه
بذلك بعد الخلق وحديث الاحتجاج دل على انه قبل الخلق
فما الوجه فيه قلت لا شبهة فى ان علمه بذلك ازلى قبل
الخلق ووجه ذكره هنا بعد الخلق ليكون فيه اشعار
فى الجملة بان علمه تابع للمعلوم ليندفع ما يتبادر الى
الاذهان القاصرة من ان علمه مؤثر فى المعلوم وسبب
له وهو يبطل القدرة والاختيار بل التكليف ايضا
لابتنائه عليهما حتى ان الفخر الرازى اورد هذه
الشبهة وقال لو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على
ان يوردوا على هذا حرفا الا بالتزام مذهب هشام
وهو انه تعالى لا يعلم الاشيا قبل وقوعها ثم امرهم
بالخيرات والمصالح ونهاهم عن الشرور والقبايح
فما امرهم به من شئ فقد جعل لهم السبيل الى تركه
وكذا ما نهاهم عنه من شئ فقد جعل لهم السبيل الى

فعله

فعله

وذلك لاعطائهم القدرة الصالحة للضدين والقوة
القابلة للطرفين وهذا مذهب جميع العقلاء الا
الاشاعرة فانهم قالوا القدرة غير صالحة للضدين وهذا
باطل بالضرورة لان القادر هو الذى ان شاء ان يفعل
فعل وان شاء ان يترك ترك فلو فرضنا قدرة انحصر
تعلقها باحد الطرفين فقط دون الاخر لم يكن الموصوف
بها قادرا ولا يكونون آخذين ولا تاركين الا باذن
الله اى بتوفيقه لمن اقبل وعدمه لمن ادبر او بعلمه
احداثه ما نهاهم من الاخذ والترك او بخلق القدرة
عليهما او بعلمه بهما او بتخليته ويؤيد الاخيرين ما رواه
الشيخ الطبرسى فى كتاب الاحتجاج عن على بن محمد
العسكرى عليه السلام ان ابا الحسن موسى عليه السلام قال ان
الله خلق الخلق فعلم ما هم صائرون فامرهم ونهاهم
فما امرهم به من شئ فقد جعل لهم السبيل الى الاخذ به
وما نهاهم عنه من شئ فقد جعل لهم السبيل الى تركه
ولا يكونون آخذين ولا تاركين الا باذنه وما جبر الله
احدا على معصية بل اختبرهم كما قال ليبلوكم ايكم احسن
عملا قوله عليه السلام ولا يكونون آخذين ولا تاركين الا
باذنه اى بتخليته وعلمه انتهى اقول هذا التفسير
اعنى تفسير الاذن بالتخلية والعلم يحتمل ان يكون من
العسكرى عليه السلام وان يكون من الشيخ رحمه الله وفيه
دلالة على ان افعالهم بقدرتهم واختيارهم وان علمه الازلى
بها لا يستلزم ان لا يكون لهم قدرة واختيار فيها اذ علمه
متعلق بكل ما يوجد فى نفس الامر وبما يوجد فيها افعالهم
وهو لا يوجب شيئا عليهم على بن ابرهيم عن محمد بن عيسى

عن يونس بن عبد الرحمن عن حفص بن قرط بضم القاف
قيل هو النخعي الكوفي ذكره الشيخ في كتاب الرجال في اصحاب
الصادق عليه السلام عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله
صلى الله عليه وآله من زعم ان الله يامر بالسوء والفحشاء كالمجبرة
حيث زعموا ان الله يامر بها ويريدها من العباد فقد كذب
على الله في قوله قل ان الله لا يامر بالفحشاء وفي غير ذلك من
الآيات الدالة على تنزهه تقدس الحق عنه ومن زعم ان
الخير والشر بغير مشية الله اي بغير علمه الازلي بها
اذ قد عرفت ان المشية هي الذكر الاول او بغير ارادته
فعل الخير وترك الشر فعليه على الاول رد على من زعم
انه تعالى لا يعلمها الا بعد وجودها وعلى الثاني رد على
المفوضة القائلين بعدم ارادته وامره ونهيه وتصرفه
وتدبيره في امر خلقه فقد اخرج الله من سلطانه اذ القول
بعدم علمه الا بالكائنات وعدم جريان حكمه على العباد مناف
لسلطانه على جميع الممكنات ومن زعم ان المعاصي بغير قوة
الله التي خلقها في العباد يقدرون بها على الفعل والترك فقد
كذب على الله فيما انزله من الآيات الدالة على ان معاصي
العباد مستندة اليهم ومن كذب على الله ادخله النار
قد ابطل صلى الله عليه وآله مذهب الجبر والتفويض
واثبت ان له تعالى سلطنة على العباد بالاحاطة و
الامر والنهي وان للعبد قوة على الخير والشر وهذا
امر متوسط بين الامرين عدة من اصحابنا عن احمد بن
ابي عبد الله عن عثمان بن عيسى عن اسمعيل بن جابر
قال كان في مسجد المدينة رجل يتكلم في القدر والناس
مجتمعون فسئل امير المؤمنين عليه السلام عن القدر فقال

طريق

طريق مظلم فلا تسلكوه وبحر عميق فلا تلجوه وسر الله
فلا تتكلفوه قال بعض العلماء معنى القدر هنا ما لا
نهاية له من معلومات الله تعالى فانه لا طريق لنا اليه ولا
الى معرفة ذاته وقال بعضهم هو ما يكون مكتوبا في اللوح
المحفوظ وليس لنا علم بتفصيله فليس لنا ان نتكلفه وقال
بعضهم هو تقدير الاشياء كلها اول مرة وليس لنا معرفة
بكميته وكيفيته وتفصيله فلا يجوز لنا التكلم به وقال
بعضهم هذه الثلث لمن ساله عن القدر وكانه
عليه السلام نهى ذلك المخاطب عن طريق معرفة قضاء الله
وقدره ونهى كل من يكون فهمه لذلك السائل ان يتكلم
في ذلك فاما اهل العلم والمحققون فلا وعلى تقدير العموم
يقال المراد نهي المجادلة والمخاصمة والنزاع اقول الحق
هو العموم وانه لا يجوز لنا التكلم الا بما عرفناه ائمتنا
عليهم السلام وبما سمعنا عن مخالفينا من معناه ما يخالف العقل
والنقل فان التكلم به صح على وجه تحقيق الحق والارشاد
لئلا يضل قوم بعد آخرين جائز لمن احكم دينه وابرم
يقينه مع كمال الاحتياط لئلا ينسب الى الله تعالى ما
هو منزه عنه قال فقلت يا هذا الخطاب بهذا اللقب
ستهانة والاستخفاف اسالك استفهام بحسب المعنى
قال سل قلت يكون في ملك الله ما لا يريد كان الرجل
كان من اهل التفويض اذ هذا السؤال بحالهم انسب
وفي الزامهم اقرب قال فاطرق طويلا اي ارخى راسه
وخفضه الى الارض زمانا طويلا ثم رفع راسه فقال
يا هذا لئن قلت انه يكون في ملكه ما لا يريد انه لمقهور
اي قلت انه لمقهور ويحتمل ان يكون هنا تقديم وتاخير

اي بهذا انه لمقهور لشيء قلت فان قلت المقهورية انما تلزم
لو اراد عدم وجود شيء واوجد الخلق لا ما اذا لم يرد
وجوده قلت لعل المراد بها لا يريد ارادة العدم لا عدم
الارادة واستعمال مثل هذه العبارة في هذا المعنى شايع
وعلى تقدير ان يكون المراد عدم الارادة لزمت المقهورية
ايضا لان الحكمة بعد اعطائهم الوجود والقدرة القابلة
للخير والشر تقتضي ان يريد منهم الفعل والترك فاذا
لم يرد فذلك اما لتظاهرهم عليه في رد ارادته او لعجزه
عن تحصيلهم وتقييدهم بها وعلى التقديرين لزم ان
تكون مقهورا ولئن قلت لا يكون في ملكه الا ما يريد
اقررت لك بالمعاصي اي بانه يريد المعاصي كما هو
مذهب الجبرية فانهم يقولون انه يريد جميع الكائنات
حتى المعاصي كما هو مذهب الجبرية فانهم يقولون انه
هو يريد جميع الكا والقبايح لانه خالقها وخالق الشيء
بلا اكراه مريد له بالضرورة اذ الصفة المرجحة لاحد المقدو
رين هي الارادة قال قلت لابي عبد الله عليه السلام سالت
هذا القدري فكان من جوابه كذا وكذا فقال لنفسه نظر اي
تامل واحتاط لنفسه لئلا يقع في المهلكة بنسبة ما لا
يليق بالباري اليه اما لو قال غير ما قال لهلك يعني
لو قال ما يوافق مذهبه ولم يتوقف فيه لهلك بكونه
هلاكا ابديا فان قلت اي الامرين هو الحق قلت الحق
انه لا يكون في ملكه الا ما يريد لما مر عن الصادق
عليه السلام انه قال لا يكون في الارض ولا في السماء الا بالخصال شئ ح
السبع وعد منها الارادة ولكن ارادته المتعلقة بافعال
نفسه هي ايجادها وبالطاعات هي ارادة وجودها والامر بها

على

على سبيل التخيير وبالمناهي هي ارادة عدمها والامر بتركها
وبالمباحات هي الرخصة لها وارادة تساويها في الفعل و
الترك وقد ذكرنا آنفا تفسير ارادته بما لا مزيد
عليه مستشهدا بكلام اصحاب الاخيار وبالاخبار
المروية عن الائمة الاطهار محمد بن يحيى عن احمد بن
محمد بن علون عن ابي طالب القمي عن رجل عن ابي عبد
الله عليه السلام قال قلت اجبر الله العباد على المعاصي همزة اجبر
للاستفهام او للانكار وهو على الاول انشاء لفظا
ومعنى وعلى الثاني معنى فقط قال لا اذ لو تحقق الجبر
لورد مع المفاسد المذكورة سابقا انه لا معنى لتمني العاصي
حين يرى العذاب معاينة لو ان لي كرة فاكون من المحسنين
اذ لا وجه لهذا التمني على هذا التقدير فانه لا يعلم ما
يفعل الله به بعد الكرة فلعله يفعل به ما فعل به اولا
قلت ففوض اليهم الامر بحيث لا يكون لنواهيه واوامره
وبواعثه وزواجره وتوفيقه واحسانه وتسديده
وخذلانه مدخل فيه قال لا لما فيه من اخراج القادر
المطلق عن سلطانه ونسبة العجز الظاهر الى من لا يدخل
النقص في شانه قلت فماذا يكون بين الجبر والتفويض
قال لطف من ربك بين ذلك اللطف ما يقرب العبد
الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي الى الالجاء
وهو يطلق تارة على الامر والنهي كما ينطق ذلك من بعض
الاحاديث الاتية وتارة على اعتبار المصالح الكلية
والجزئية في مواردها وتارة على القوة التي لها سبيل الى
الفعل والترك كما دل عليه الحديث الاتي وتارة على التوفيق
والاعانة على الخيرات وفيه دلالة على ما ذهب اليه

المعتزلة والامامية من وجوب اللطف على الله سبحانه
واستدلوا عليه بان اللطف يحصل به غرض المكلف
فيكون واجبا والا لزم نقض الغرض بيان الملازمة ان
المكلف لا يطيع الا باللطف فلو كلفه من دونه كان
ناقضا لغرضه كمن دعا غيره الى طعامه وهو يعلم انه
لا يجيبه الا ان يستعمل معه نوعا من التأدب فاذا
لم يفعل الداعي ذلك النوع من التأدب كان ناقضا لغرضه
علي بن ابرهيم عن محمد بن عيسى عن يونس بن عبد
الرحمن عن غير واحد عن ابي جعفر وابي عبد الله
عليهما السلم قالا ان الله ارحم بخلقه من ان يجبر خلقه
على الذنوب ثم يعذبهم عليها فيه رد على الجبرية فانهم
ذهبوا الى انه تعالى لا يعذب العباد الا على ما لم يخلقوه
ولا يعاقبهم الا على ما لم يصنعوه فانه يوجد فيهم الكفر
والسب له تعالى ولرسوله والاعراض عن الطاعة
وانكار المعاد ثم يعذبهم على ذلك ولا يخفى على العاقل
ان هذا من اشد انواع الظلم وابلغ اصناف الجور تعالى
الله عن ذلك علوا كبيرا والله اعز من ان يريد امرا
فلا يكون الظاهر ان ضمير يكون راجع الى الامر و
المعنى الله اعلم ان الله اعز واقدر من ان يريد
من العباد امرا ارادة حتم فلا يكون ذلك الامر وقد
اراد من آدم كف النفس عن الاكل من الشجرة ومن
ابليس السجود لادم ومن الكافر الايمان ومن العصاة
ترك المعاصي ولم يقع المراد في هذه الصور فعلم ان
ارادته ليست ارادة حتمية جبرية بل هي ارادة تخييرية
تكليفية ففيه ايضا رد على الجبرية الا انهم لما قالوا

اذا علم ان المكلف صح

ان ارادته

ان ارادته حتمية قالوا مراد الله تعالى في هذه الصور
هو اضداد الامور المذكورة وهي الاكل وترك السجود
والكفر والمعاصي ولا يخفى قبح هذا القول وشناعته
وانما قلنا الظاهر ذلك لاحتمال ان يكون ضمير راجعا
الى الارادة المفهومة من يريد والمعنى ان الله اعز من
ان يريد امرا فلا يكون ارادة ذلك الامر ويكون ارادة
خلافه وفيه ح رد على من قال من المفوضة انه تعالى
فوض قبول امره الى العباد بمعنى انهم ان قبلوا امره فهو
مراد له ويثيبهم وان لم يقبلوه بان فعلوا خلافه فما
فعلوه مراد له ويعاقبهم وسنذكر عن مولانا ابي
الحسن علي بن محمد العسكري عليهما السلم ما يدل على بطلان
التفويض بهذا المعنى ومن العجايب انهم يقولون
ارادة الشيطان لا راد لها وارادة الرحمن تتبدل باختيارهم
كما يرشد اليه ما ياتي في باب ما امر النبي صلى الله
عليه واله بالنصيحة لائمة المسلمين قدري يقول
لا يكون ما شاء الله ويكون ما شاء ابليس الحديث
قال فسئلا هل بين الجبر والقدر يعني التفويض
وقد عرفت ان القدر يطلق على التفويض ايضا
منزلة ثالثة قال نعم اوسع مما بين السماء والارض
الغرض من تشبيه هذه المنزلة المعقولة بالمنزل
المحسوس وتفضيلها عليه هو الايضاح والمبالغة
في سعتها وسر ذلك انه تعالى لما علم من الخلق صنفين
من الفعل وهما الخير والشر ركب فيهم آلتهما المؤثرة
التي هي القدرة والاستطاعة ولم يخلق فيهم آلة الخير
فقط ولا آلة الشر فقط والا لكانوا مجبورين في

الخير والشر واذا كان فيهم آلتهما كانوا قادرين عليهما واذا
كانوا قادرين اقتضت الحكمة حصرهم وتقييدهم بارسال
الرسل وتقرير الشرايع وتوجيه الاوامر والنواهي ثم
تداركهم بعد ذلك عند كل فعل وترك بالالطاف و
العنايات والتقريبات والاختبارات التي يشاهد
بعضها في نفسه بعض العارفين وهذه منزلة عريضة
وسيعة طويلة لا يعلم اقطارها ونهاياتها وحدودها
وغاياتها الا الراسخون في العلم وسيجيى لهذا زيادة توضيح
في الرابع من هذا الحديث علي بن ابرهيم عن محمد بن عيسى
عن يونس عن صالح بن سهل عن بعض اصحابه عن ابي
عبد الله عليه السلم قال سئل عن الجبر والتفويض فقال لا
جبر ولا قدر اذ الاول يوجب نسبة الجور والظلم
اليه تعالى والثاني يوجب نسبة العجز والضعف اليه لكن
منزلة بينهما فيها الحق تقديم الظرف للحصر التي لا يعلمها
الا العالم او من علمها اياه العالم استفدنا من اخبارهم الذى م
عليهم السلم ان للعبد قدرة مؤثرة في الفعل والترك
وانه مكلف بالامر والنهي وان عليه رقيبا عند كل ما امر به
ومنهي عنه يرغبه ويزجره ويعينه ويدبره وان جميع
ذلك لا يبلغ الى حد الاجبار بل هو يفعل ويترك بالاختيار
والجبرية لما انكروا القدرة المؤثرة انكروا جميع ذلك
ونسبوا جميع الافعال اليه تعالى فوقعوا في طرف الافراط
ونسبوا اليه الظلم والجور تعالى عما يقول الظالمون و
المفوضة وان اقروا بالقوة المؤثرة والتكليف بالامر
والنهي لكن لما انكروا التدبير وقالوا بانه تعالى فوض
قبول امره ونهيه الى العباد بالمعنى المذكور ابطلوا

الامر

الامر والنهي ايضا والزموا عليه سبحانه قبول كل ما عملوا
من خير وشر فوقعوا في جانب التفريط ونسبوا العجز و
الضعف اليه تعالى عما يقول الملحدون ونحن بحمد الله لما
تركنا الطرفين اخذنا بالوسط وخير الامور اوسطها
علي بن ابرهيم عن محمد عن يونس عن عدة عن ابي عبد الله
عليه السلم قال له رجل جعلت فداك اجبر الله العباد على
المعاصي قال الله اعدل من ان يجبرهم على المعاصي ثم يعذبهم
عليها لا يخفى شناعة القول بانه تعالى يقتل الانبياء والشهداء
ثم يعذب قاتليهم وهل هذا الا بمنزلة عتاب القاتل سيفه
وتعييره وتكسيره وتعذيبه بانك لم قتلت فلانا ولو فعل
ذلك لنسبه كل عاقل الى السفاهة والجهالة ولما اورد هذا
على الجبرية قال بعضهم يعذبهم بكسبهم وفيه انه ان اراد
بالكسب كونهم فاعلين لافعالهم فنعم الوفاق وان اراد مجرد
المحلية فالقبح بحاله وان اراد معنى آخر فهو اعلم به وقال المانى
التعسفي ملكه ولا يسئل المالك عما يفعل وفيه ان هذا اعتراف
بورود السؤال الا ان احدا لا يقدر عليه وقال الاخر في
قتل الشهداء والسرقة والزنا اذا صدرت منه تعالى ليست
بظلم لانه تصرف في ملكه وفيه ان هذا سفسطة وقال الشيخ في سبيل م
معرفة هذا الباب التوقيف لا القياس والنظر ومن عدل
فيه عن التوقيف ضل وحار ولم يصل الى ما تطمئن به
القلوب وفيه ان التوقيف الالهي في القران العزيز وقع
بتنزيه قدس الحق عن امثال هذه القبايح ونسبتها الى العباد
مع ان اهل الالحاد باق فقال له جعلت فداك ففوض الله
الى العباد باقدارهم وترك التدبير في امورهم وحوالته اليهم
قال فقال لو فوض اليهم لم يحصرهم بالامر والنهي الحصر في اللغة

لم

الحبس والمنع وفيه دلالة على ان الامر بين الامرين هو الامر
والنهى ولا ينبغى ان ينكر ذلك باعتبار ان الجبرية والمفوضة
وهم الاشاعرة والمعتزلة قائلون بالامر والنهى لانا قد ذكرنا
انه يلزمهم انكارهما وان لم يقولوا به صريحا وقد فسر الصدوق
فى كتاب التوحيد فى باب اسماء الله تعالى فى معنى الجبار و
صاحب العدة الامر بين الامرين فى قول مولانا الصادق
عليه السلم لا جبر ولا تفويض بل امر بين امرين بالامر
والنهى حيث قال اعنى بذلك ان الله لم يجبر عباده على المعاصى
ولم يفوض اليهم امر الدين حتى يقولوا بارائهم ومقاييسهم
فانه عز وجل قد حد ووصف وشرع وفرض وسن
واكمل لهم الدين فلا تفويض مع التحديد والتوصيف الا
انه ليس فى كلام الصدوق فلا تفويض الى اخره ويمكن
ان يلحق بالامر والنهى ما يعم الالطاف الالهية والتدبيرات
الربانية ايضا واليه ميل بعض الافاضل حيث قال المراد
بالامر هنا فعل او ترك منه تعالى يعلم جل شانه انه يفضى
الى صدور فعل عن العبد اختيارا ولولاه لم يصدر و
المراد بالنهى فعل او ترك منه تعالى يعلم انه يفضى الى صدور
ترك عن العبد اختيارا ولولاه لم يصدر والمقصود
انه لو فوض اليهم لم يكن بينه ازمة الامور واللازم
باطل وقال بعض العلماء المراد ان الحكمة التى اقتضت حصرهم
بالامر والنهى تنافى عن التفويض وهو قول المعتزلة
حيث قالوا اعملوا ما شئتم واصنعوا فقال جعلت فداك فبينهما
منزلة قال فقال نعم اوسع ما بين السما والارض و
لعل تلك المنزلة هى الحصر بالامر والنهى كما اشرنا اليه
محمد بن ابى عبد الله وغيره عن سهل بن زياد عن احمد بن

محمد بن

محمد بن ابى نصر قال قلت لابى الحسن الرضا عليه السلم ان
بعض اصحابنا يقول بالجبر وبعضهم بالاستطاعة على
الفعل والترك وقد يقال المراد بالاستطاعة هنا ما عليه
المفوضة والجواب بثبوت الواسطة قال فقال اكتب
بسم الله الرحمن الرحيم قال على بن الحسين قال الله تعالى
يا بن ادم ذكر الصدوق رحمه الله هذا الحديث بعينه فى
كتاب العيون وفيه فقال لى اكتب قال الله تعالى يا ابن
ادم بمشيتى كنت انت الذى تشا وبقوتى اديت الى
فرايضى وبنعمتى قويت على معصيتى جعلتك سميعا
بصيرا ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من
سيئة فمن نفسك وذلك انى اولى بحسناتك منك وانت
اولى بسيئاتك منى انى لا اسئل عما افعل وهم يسالون
قد نظمت لك كل شئ اذ فيه دلالة على نفى الجبر و
التفويض وثبوت الواسطة لتضمنه على ارادة العبد
وقدرته واستطاعته وعلى تدبيره تعالى ولطفه
واعانته وان اردت زيادة توضيح فارجع الى
ما ذكرناه من شرح هذا الحديث فى باب المشية و
الارادة محمد بن ابى عبد الله عن حسين بن محمد عن محمد
بن يحيى عمن حدثه عن ابى عبد الله عليه السلم قال لا جبر على
العباد حتى لا يكون لهم قدرة على فعالهم اصلا ولا تفويض
حتى يكون افعالهم بقدرتهم ولا يكون لهم زاجر اصلا ولكن
امر بين امرين قال قلت وما امر بين امرين قال مثل ذلك رجل
رايته على معصية فنهيته عنها فلم ينته فتركته بحاله
وما زجرته عنها جبرا وقهرا ففعل تلك المعصية بقدرته
واختياره فلست حيث لم يقبل منك فتركته مع قدرتك

على زجره عنها جبرا كنت انت الذي امرته بالمعصية اي جبرته
عليها اطلق الامر على الجبر مجازا فكما انك لما منعته منها بالزواجر
والنصايح ما فوضت الامر اليه ولما رايته انه يفعلها فتركته
وما منعته منعا يوجب تركه ما اجبرته عليها كذلك صنع
الله بالنسبة الى افعال العباد فهذا امر بين امرين ولعل التفسير
المنقول سابقا عن الصدوق وصاحب العدة راجع الى هذا
وقال الصدوق في كتاب عيون اخبار الرضا عليه السلام حدثنا تميم
بن عبد الله بن تميم القرشي رضي الله عنه قال حدثني ابي
عن احمد بن علي الانصاري عن يزيد بن عمير بن معوية الشامي
قال دخلت على علي بن موسى الرضا عليه السلام بمرو فقلت له
يا ابن رسول الله روي لنا عن الصادق عليهما السلام انه قال
جعفر بن محمد صح
لا جبر ولا تفويض بل امر بين امرين ما معناه قال من
زعم ان الله تعالى يفعل افعالنا ثم يعذبنا عليها فقد قال
بالجبر ومن زعم ان الله تعالى فوض امر الخلق والرزق
الى حججه عليهم السلام فقد قال بالتفويض والقائل بالجبر كافر
والقائل بالتفويض مشرك فقلت يا ابن رسول الله فما
امر بين امرين فقال وجود السبيل الى اتيان ما امروا به وترك
ما نهوا عنه الحديث وقال الشيخ الطبرسي في كتاب
الاحتجاج ومما اجاب به ابو الحسن علي بن محمد العسكري
عليهما السلام في رسالته الى اهل الاهواز حين سالوه عن
الجبر والتفويض ان قال الجبر والتفويض بقول الصادق
جعفر بن محمد عليهما السلام عند ما سئل عنه ذلك فقال لا جبر
ولا تفويض امر بين امرين قيل فماذا يا ابن رسول الله
فقال صحة العقل وتخلية السرب والمهلة في الوقت
والزاد قبل الراحلة والسبب المهيج للفاعل على فعله

فهذه

فهذه خمسة اشياء فاذا نقص العبد منها خلة كان العمل عنه
مطرحا بحسبه وانا اضرب لكل باب من هذه الابواب
الثلثة وهي الجبر والتفويض والمنزلة بين المنزلتين
مثلا يقرب المعنى للطالب ويسهل له البحث من شرحه
ويشهد به القرآن بمحكم آياته وتحقق تصديقه عند
ذوي الالباب وبالله العصمة والتوفيق ثم قال عليه السلام
فاما الجبر فهو قول من زعم ان الله عز وجل اجبر العباد
على المعاصي وعاقبهم عليها ومن قال بهذا القول فقد
ظلم الله وكذبه ورد عليه قوله ولا يظلم ربك احدا
وقوله جل ذكره ذلك بما قدمت يداك وان الله ليس بظلام
للعبيد مع آي كثيرة في مثل ذلك فمن زعم انه مجبور على
المعاصي فقد احال بذنبه على الله عز وجل وظلمه في عقوبته
له ومن ظلم ربه فقد كذب كتابه ومن كذب كتابه لزمه
الكفر باجماع الامة والمثل المضروب في ذلك مثل رجل
ملك عبدا مملوكا لا يملك الا نفسه ولا يملك عرضا من عرض
الدنيا ويعلم ذلك مولاه منه فامره على علم منه بالمصير الى
السوق لحاجة ياتيه بها ولم يملكه ثمن الذي ياتيه به وعلم
المالك ان على الحاجة رقيبا لا يطمع احد في اخذها منه الا
بما يرضى به من الثمن وقد وصف مالك هذا العبد نفسه
بالعدل والنصفة واظهار الحكمة ونفي الجور فاوعد
عبده ان لم ياته بالحاجة ان يعاقبه فلما صار العبد الى السوق
وحاول اخذ الحاجة التي بعثه المولى للاتيان بها وجد عليها
مانعا يمنعه منها الا بالثمن ولا يملك العبد ثمنها فانصرف
الى مولاه لذلك غيظا وعاقبه على ذلك فانه كان ظالما
متعديا مبطلا لما وصف به من عدله وحكمته ونصفته

خائبا بغير قضاء حاجته فاغتاظ مولاه صح

[illegible]

وان لم يعاقبه كذب نفسه اليس يجب ان لا يعاقبه والكذب
والظلم ينفيان العدل والحكمة تعالى الله عما يقول المجبرة
علوا كبيرا ثم قال العالم عليه السلم بعد كلام طويل فاما التفويض
الذى ابطله الصادق عليه السلم وخطاء من دان به فهو قول
القائل ان الله عز وجل فوض الى العباد اختيار امره و
نهيه واهملهم وفى هذا كلام دقيق لم يذهب الى غوره و
دقته الا الائمة المهدية من عترة آل الرسول صلوات
الله عليهم فانهم قالوا لو فوض الله اليهم على جهة الاهمال
لكان لازما له رضاء ما اختاروه واستوجبوا به من الثواب
ولم يكن عليهم فيما اجترموا العقاب اذ كان الاهمال واقعا
وتنصرف هذه المقالة على معنيين اما ان يكون العباد تظاهروا
عليه فالزموه قبول اختيارهم بآرائهم ضرورة كره ذلك قبل بحر
ام احب فقد لزمه الوهن او يكون جل وتقدس عجز عن
تعبدهم بالامر والنهى عن ارادته ففوض امره ونهيه اليهم
واجراهما على محبتهم اذ عجز عن تعبدهم بالامر والنهى على
ارادته فجعل الاختيار اليهم فى الكفر والايمان ومثل ذلك
مثل رجل ملك عبدا ابتاعه ليخدمه ويعرف له فضل
ولايته ويقف عند امره ونهيه وادعى مالك العبد
انه قاهر قادر عزيز حكيم فامر عبده ونهاه ووعده
على اتباع امره عظيم الثواب واوعده على معصيته اليم
العقاب فخالف العبد ارادة مالكه ولم يقف عند امره
ونهيه فاى امر امره به او نهى نهاه عنه لم يأتمر على ارادة
المولى بل كان العبد يتبع ارادة نفسه وبعثه فى بعض
حوائجه وفيما الحاجة له فصدر العبد بغير تلك الحاجة
خلافا على مولاه وقصد ارادة نفسه واتبع هواه فلما

رجع

رجع الى مولاه نظر الى ما اتاه فاذا هو خلاف ما امره
فقال العبد اتكلت على تفويضك الامر الى فاتبعت
هواى وارادتى لان المفوض اليه غير محصور عليه لاستحالة
اجتماع التفويض والتحصير ثم قال عليه السلم فمن زعم ان
الله فوض قبول امره ونهيه الى عباده فقد اثبت عليه
العجز واوجب عليه قبول كل ما عملوا من خير او شر
وابطل امر الله ونهيه ثم قال ان الله خلق الخلق بقدرته
وملكهم استطاعة ما تعبدهم به من الامر والنهى و
قبل منهم اتباع امره ورضى بذلك لهم ونهاهم عن معصيته
وذم من عصاه وعاقبه عليها ولله الخيرة فى الامر و
النهى يختار ما يريد ويامر به وينهى عما يكره ويثيب
ويعاقب بالاستطاعة التى ملكها عباده لاتباع امره
واجتناب معاصيه لانه العدل ومنه النصفة والحكومة
بالغ الحجة بالاعذار والانذار واليه الصفوة يصطفى
من يشاء من عباده اصطفى محمدا صلى الله عليه واله وبعثه
بالرسالة الى خلقه ولو فوض اختيار اموره الى عباده لاجاز
لقريش امية بن الصلت ومسعود الثقفى اذ كانا عندهم اختيار صح
افضل من محمد صلى الله عليه واله لما قالوا لولا نزل هذا
القرآن على رجل من القريتين عظيم يعنونهما بذلك
فهذا هو القول بين القولين ليس بجبر ولا تفويض بذلك
اخبر امير المؤمنين عليه السلم حين ساله عباية بن ربعى الاسدى
عن الاستطاعة فقال امير المؤمنين عليه السلم تملكها من دون
الله او مع الله فسكت عباية بن ربعى فقال له يا عباية قال قل صح
وما اقول قال ان قلت تملكها مع الله قتلتك وان قلت
تملكها من دون الله قتلتك قال وما اقول يا امير المؤمنين

قال تقول تملكها بالله الذي يملكها من دونك فان ملكها
كان ذلك من عطائه وان سلبكها كان ذلك من بلائه
وهو المالك لما ملكك والمالك لما عليه اقدرك اما سمعت
الناس يسالون القوة حيث يقولون لا حول ولا قوة الا
بالله فقال الرجل وما تاويلها يا امير المؤمنين قال
لا حول بنا عن معاصي الله الا بعصمة الله ولا قوة لنا
على طاعة الله الا بعون الله فوثب الرجل وقبل يديه و
رجليه الحديث وقال الفاضل الامين الاسترابادي معنى
الامر بين امرين انهم ليسوا بحيث ما شاءوا صنعوا بل فعلهم
معلق على ارادة حادثة متعلقة بالتخلية او بالصرف وفي
كثير من الاحاديث ان تاثير السحر موقوف على اذنه تعالى
وكان السر في ذلك انه قال لا يكون شيء من طاعة او معصية
او غيرهما كالافعال الطبيعية الا باذن جديد منه تعالى فتوقف
كل حادث على الاذن توقف المعلول على شرطه لا
توقفه على سببه وهذا السر هو الذي اشار اليه ايضا
في تفسير انه لا يكون شيء الا باذن الله حيث قال قد
كنت متفكرا في ان توقف فعل العبد على اذنه تعالى اما
بالذات او بجعل الجاعل حتى اوقع الله تعالى في قلبي
انه ليس بالذات بل بجعل الله تعالى وتوضيحه انه تعالى
كما اوجب وجود الحوادث بقوله كن فقد جعل بقوله
لم يكن امر الا ما اثبته في اللوح ولم يوجد شيء الا باذني
جميع افعال العباد موقوفا عليهما عدة من اصحابنا عن احمد بن
محمد البرقي عن علي بن الحكم عن هشام بن سالم عن ابي
عبد الله عليه السلام قال قال الله اكرم من ان يكلف الناس
ما لا يطيقون بل لم يكلفهم الا دون ما يطيقونه كما قال

الله

الله عز وجل لا يكلف الله نفسا الا وسعها الوسع دون
الطاقة وقال الصادق عليه السلام والله ما كلف العباد الا دون
ما يطيقون من العبادات الشرعية والعقلية لانه انما كلفهم
في كل يوم وليلة خمس صلوات وفي السنة صيام ثلثين يوما
وفي كل مائتي درهم خمسة دراهم وفي العمر حجة واحدة
وهم يطيقون اكثر من ذلك اقول وفيه رد على الجبرية
فانهم قالوا لم يكلف الله احدا الا فوق طاقته وجوزوا
ان يكلف الله تعالى مقطوع اليد بالكتابة والزمن با
لطيران والله اعز من ان يكون في سلطانه اي في ملكه
ما لا يريد اذ قد عرفت سابقا انه لا يكون شيء في الارض
ولا في السماء الا بارادة ومشية وقد مر تحقيق ذلك
وفيه رد على المفوضة اذ التفويض كما عرفت انفا يوجب
بطلان امره ونهيه وارادته واذا بطل الجبر والتفويض
ثبتت الواسطة باب ———— الاستطاعة علي بن
محمد صح
ابرهيم عن الحسن بن محمد عن علي بن القاشاني عن علي بن
اسباط قال سالت ابا الحسن الرضا عليه السلام عن الاستطاعة فقال
يستطيع العبد بعد اربع خصال اذا تحققت تلك الخصال حصلت
للنفس صفة راسخة قابلة للفعل والترك وتلك الصفة تسمى
بالاستطاعة والقدرة والقوة والمكنة وان انتفت تلك
انتفت واحدة منها او جميعها صح
الصفة وكان العمل مطرحا منه مخلي السرب السرب بالتحريك
وبالفتح والتسكين المسلك والطريق تقول خل سربه
اي طريقه وفلان مخلي السرب اي موسع عليه غير
مضيق وبالكسر والسكون النفس وفي النهاية من اصبح
امنا في سربه بالكسر اي في نفسه والمعنى على الاولين

ان طريقه الى الخير والشر خال بلا مانع وعلى الاخير انه لا
مانع لنفسه عن الميل اليهما اذ لو منعت نفسه عنه او
سد الطريق لم يكن قادرا مستطيعا ومن الاصحاب
من اشترط في الاستطاعة ان يكون المكلف موجودا
عاقلا فاهما للخطاب وان يكون الفعل ممكنا وهذه الامور
يمكن ادراجها في تخلية السرب صحيح الجسم ضرورة
انه اذا كان لجسمه علة مانعة من حركته نحو المطلوب لم يكن
قادرا عليه سليم الجوارح المعدة للفعل كالاذن للسماع
والعين للابصار والرجل للمشي واليد للضرب والبطش
وغيرها فاذا تعطلت تلك الجوارح لم يتحقق الاستطاعة
للفعل المطلوب منها له سبب وارد من الله قال شارح كتاب
الاعتقادات للصدوق رحمه الله المراد بهذا السبب القوة
التي جعلها الله تعالى فيه وقال بعض الافاضل المراد به التأييد
وفيه رد على المفوضة فانهم يقولون فعل العبد لا يتوقف
على اذنه تعالى قال جعلت فداك فسر لي هذا اي بين لي
هذا السبب الوارد من الله واوضح لي توقف الاستطاعة
عليه بمثال وانما طلب تفسير هذا فقط لان توقف الا
ستطاعة التي يعبر عنها بالفارسية بتوانائي على الثلثة
الاول ظاهر لا يفتقر الى التفسير قال مثاله ان يكون
العبد مخلى السرب صحيح الجسم سليم الجوارح فقد
حصل له جميع اسباب الاستطاعة الا السبب فان لم
يحصل له السبب بعدها لم يكن مستطيعا وان حصل
كان مستطيعا كما اشار الى ذلك بقوله يريد ان يزني
اي يعزم والعزم ميل النفس الى احد الطرفين بعد

التردد

التردد فيهما وهو يقبل الشدة والضعف ويقوى شيئا
فشيئا بزيادة الشوق وتصور النفع الى ان يبلغ الارادة
الجازمة الجامعة لشرائط التاثير المقارنة للفعل فلا
يجد امراة فلا يكون مستطيعا لانتفاء السبب الذي
هو وجدان امراة اذ لو وجدانها من خلل في تحقق الزنا
وحيث لم يجدها انتفى سبب من اسبابه ثم يجدها فيحصل
له ح الاستطاعة لتحقق جميع الامور المعتبرة في تحققها
فاما ان يعصم نفسه من الزنا بسبب توجه لطفه تعالى
اليه واخذه بيده من غير اجبار ولا بد من هذا القيد
بقرينة قوله او يخلى فيمتنع منه فيسمى مطيعا كما امتنع
يوسف عليه السلام منه مع قدرته عليه لما راه من برهان
ربه وهو اللطف منه او يخلى بينه وبين ارادته لاعراضه
عن اللطف بسبب متابعته القوة الشهوية فيزني فيسمى
زانيا وفيه دلالة على ان فعل العبد بارادته الجازمة
المتعلقة به وتعلقها هو الذي سماه بعضهم بالداعي كما
في شرح القديم والجديد للتجريد ووجوبه ح لا ينافي الفعل صح
امكانه الذاتي بل يحققه كما بين في موضعه ولا اختيار
الفاعل وقدرته على الترك لان القادر المختار هو
الذي يصح منه الفعل والترك قبل تعلق الارادة
الجازمة وان وجب بعده والوجوب بالغير لو كان منافيا
للقدرة والاختيار لزم ان لا يوجد فاعل مختار اصلا
اذ الشيء ما لم يجب لم يوجد وحين الوجوب لا يبقى
التمكن من الفعل والترك ولم يطع الله في صورة امتناع
العبد بالكلية من الله وجبره على الامتناع لوقوع الكف
بالاختيار ولم يعصه في صورة امضاء ارادته وعدم

عنه
اشتنا بغلبته اى بغلبة ارادته على ارادة الله لان الغلبة
انما يتحقق لو اراد الله تعالى تركه حتما واراد العبد
فعله وحصل مراد العبد دون مراد الله تعالى واما اذا
اراد الله تعالى تركه على سبيل التكليف والاختيار مع
اللطف واختار العبد خلافه فلا وما نحن فيه من
هذا القبيل فقد ثبت بذلك استطاعة العبد وقدرته
على الفعل والترك وبطل القول بالجبر والتفويض
محمد بن يحيى وعلى بن ابراهيم جميعا عن احمد بن محمد عن
على بن الحكم وعبد الله بن يزيد جميعا عن رجل من اهل
البصرة قال سالت ابا عبد الله عليه السلم عن الاستطاعة
فقال ابو عبد الله عليه السلم اتستطيع فى الحال ان تعمل ما
لم يكن قال لا لاستحالة ان يوجد الفعل الا استقبالى فى
الحال فان قلت الحق ان اصل القدرة مقدمة على الفعل
فكيف صح هذا النفى قلت اولا ان الكلام هنا فى القدرة
المؤثرة كما ستعرفه وهى مع الفعل وثانيا ان بعض
المفوضة ذهب الى ان الله تعالى اقدر العبد فى الحال
على الفعل فى ثانى الحال من غير توقف الفعل فى ثانى
الحال على اذنه تعالى وعنده ان القدرة عرض غير باق
فى آنين فلزم من القول بوجود الفعل فى ثانى الحال
بدون قدرة العبد عليه ولعل هذا الكلام اشارة الى
نفى هذا المذهب قال فتستطيع ان تنتهى فى الحال عما
قد كون وتترك ما عملته فى الماضى قال لا لضرورة
امتناع تعلق القدرة بما مضى من الفعل فى الترك قال
فقال له ابو عبد الله عليه السلم فمتى انت مستطيع قال لا ادرى
قال فقال له ابو عبد الله عليه السلم ان الله خلق خلقا فجعل

فيهم

فيهم آلة الاستطاعة هى القوة الجسمانية والقدرة النفسانية
والعلم والحيوة والعقل والصحة ثم لم يفوض اليهم حتى
يفعلوا ما يشتهون ويا خذوا ما يريدون من غير منع عنهم
ولا محصورين بالامر والنهى فهم مستطيعون للفعل
لما ملكهم واقدرهم وقت الفعل لا قبله ولا بعده
مع الفعل بمقارنته الى آخره اذا فعلوا ذلك الفعل ظرف
لقوله مستطيعون ومثله ما كتبه الصادق عليه السلم فى
جواب مسائل عبد الرحيم القصير وفيها وسالت
رحمك الله عن الاستطاعة للفعل فان الله عز وجل
خلق العبد وجعل له الالة والصحة وهى القوة التى
يكون العبد بها متحركا مستطيعا للفعل ولا متحرك
الا وهو يريد الفعل وهى صفة مضافة الى الشهوة
التى هى خلق الله عز وجل مركبة فى الانسان فاذا تحركت
الشهوة فى الانسان اشتهى الشئ واراده فمن ثم قيل للانسان
مريد فاذا اراد الفعل وفعل كان مع الاستطاعة
والحركة فمن ثم قيل للعبد مستطيع متحرك فاذا كان الانسان
ساكنا غير مريد وكان معه الالة وهى القوة والصحة
اللتان بهما يكون حركات الانسان كان سكونه لعلة سكون
الشهوة فقيل ساكن فوصف بالسكون فاذا اشتهى الانسان
وتحركت شهوته التى ركبت فيه اشتهى الفعل وتحرك
بالقوة المركبة فيه واستعمل الالة التى بها يفعل الفعل
فيكون الفعل منه عند ما تحرك واكتسبه فقيل فاعل
ومتحرك ومكتسب ومستطيع او لا ترى ان جميع ذلك
فى صفات يوصف بها الانسان ولعل المقصود من هذا
الحديث والذى بعده ان الاستطاعة بمعنى القوة المؤثرة

المأخوذة مع جميع جهات التأثير وشرايطه مع الفعل لا قبله
ولا بعده وهذا امر متفق عليه بين الاستطاعة والقدرة
والكيفية المسماة بها هل هي موجودة قبل الفعل ام لا
فذهبت الامامية والمعتزلة الى الاول والاشاعرة الى
الثاني وقالوا لا قدرة سوى هذه القدرة المقارنة
للفعل وليس في هذين الحديثين دلالة على نفي تقدم
القدرة المطلقة على الفعل وبما ذكرنا اندفع ما اورده
الفاضل الاسترابادي من ان هذا الحديث والذي بعده
ليس موافقا للحق فهو من باب التقية فان قلت اذا كانت
الجبرية قايلة بالقدرة المقارنة فاين لزمهم القول
بالجبر قلت انهم يقولون اذا اراد الله ان يخلق افعالهم
خلق فيهم قدرة مقارنة للفعل من غير ان يكون لقدرتهم
مدخل وتاثير فيه بوجه من الوجوه وحاصله ان هناك
قدرتين قدرة الله تعالى وقدرة العبد فاذا تهيأ
العبد بقدرته لايجاد الفعل سبقت القدرة الالهية الى
ايجاده فيوجده فافعالهم مخلوقة مكسوبة لهم والمراد
بكسبهم مقارنة افعالهم لقدرتهم من غير ان يكون
لقدرتهم تاثير فيها وقالوا ان الثواب والعقاب
باعتبار الكسب وهو كونهم محلا لتلك القدرة
الغير المؤثرة فاذا لم يفعلوه في ملكه ولم يوجدوه
في وقته بكف النفس عنه اختيارا لم يكونوا مستطيعين
ان يفعلوه فعلا لم يفعلوه لما عرفت ان الاستطاعة لا
تتعلق على فعل ما مضى فعله او تركه لان الله تعالى
اعز من ان يضاده في ملكه احد علة لقوله لم يفوض
اليهم لما عرفت من ان التفويض يوجب القول بانتفاء

ارادته

الامامية والمعتزلة والجبرية
مع الاشاعرة والازالية
فاعل مع

ارادته واذنه وبطلان امره ونهيه فاهل التفويض
يضادون الله تعالى في ملكه وسلطنته وقد دل كلامه
عليه على ثلثة امور الاول نفي الاستطاعة قبل
الفعل وبعده والثاني نفي التفويض والثالث ثبوت
الاستطاعة وقت الفعل ولما غفل البصري عن الامر
المتوسط بين الجبر والتفويض وتوهم من الاولين
نفي القدرة المقتضي لثبوت الجبر قال البصري فالناس
مجبورون لا بد من تقدير قلت اي قلت فالناس
مجبورون ليست لهم قدرة على الفعل والترك ليصح
الارتباط ورواية ابن يزيد عنه قال لو كانوا مجبورين
كانوا معذورين بالضرورة واللازم باطل لاستحقاقهم
العذاب كما يدل عليه كثير من الايات والروايات
والمعذور لا يستحق العذاب ولما نفى الجبر وتوهم البصري
ثبوت التفويض لخفاء الواسطة عليه قال ففوض اليهم
حتى يكونوا مستطيعين قادرين كاملين غير محصورين
ولا محتاجين الى اذنه تعالى قال لا نفى التفويض ولم يذكر
دليله اكتفاء بما مر من قوله لان الله تعالى اعز من ان يضاده
في ملكه احد قال اذا انتفى عنهم الجبر والتفويض فما هم
وعلى اي حال قال علم منهم فعلا من الخير والشر
فجعل فيهم آلة الفعل في وقته وهي قدرتهم وتمكينهم
عليه وليس تصرفهم فيه على وجه المغالبة والمقاهرة
عليه تعالى بل لان التكليف بما فيه الجبر والتفويض
[illegible] بينه وبينهم فاذا فعلوا كانوا مع الفعل مستطيعين
[illegible] اعطاء الاستطاعة عند كل فعل فعل لا قبله ولا
بعده ينتفي الجبر والتفويض اما الاول فظاهر واما

واما الثانى فلان المفوضة يقولون ليس له تعالى
ارادة واذن وتصرف فى افعالهم فاذا ثبت هذا النحو من
التصرف والاذن بطل التفويض قال البهكى اشهد
انه الحق دون الجبر والتفويض الواقعين فى طرف
الافراط والتفريط والكم اهل بيت النبوة والرسالة
ولا يعلم ما فى هذا البيت من الحقايق الالهية والاسرار
الربانية الا انتم محمد بن ابى عبد الله عن سهل بن
زياد وعلى بن ابرهيم واحمد بن محمد ومحمد بن يحيى
عن احمد بن محمد جميعا عن على بن الحكم عن الصالح النيلى
صالح بن الحكم النيلى صالح بن الاحول ضعيف قال سالت
اباعبد الله عليه السلم هل للعباد من الاستطاعة شئ قال فقال
لى اذا فعلوا الفعل كانوا مستطيعين بالاستطاعة التى جعلها
الله فيهم قال وما هى اوضح لى مثال قال الالة التى اودعها
فيهم مثل الزنا اذا زنى ضمير الفاعل يعود الى الرجل المعلوم
او الى الزانى باعتبار ارادة الزانى منه من باب الاستخدام
كان مستطيعا للزنا حين زنى ولو انه ترك الزنا ولم يزن
كان مستطيعا لتركه اذا ترك لما كان المراد بالاستطاعة
الاستطاعة الكاملة والقوة المؤثرة دل الحديث على ان
العلة التامة لا توجب الفعل اذ هى على تقدير ايجابها الفعل
لا يتعلق بالترك وانما يتعلق بالترك علة تامة اخرى غير
متعلقة بالفعل ويمكن الجواب بان المراد من قوله ولو
انه ترك الزنا انه لو تركه بكف النفس عنه الذى هو الجزء
الاخير من علة الزنا حصلت ح علة الترك فالقول لى ح
ان يكون كل من الفعل والترك مستندا الى علته لان العلة
الواحدة المستقلة متعلقة بهما واما وجوب كل من الفعل

الترك